

مركز نماء للبحوث والدراسات
Namaa Center for Research and Studies

ترجمات (٢٩)

ابن عقيل

الدين والثقافة في الإسلام الكلاسيكي

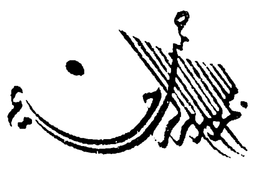
جورج مقدسي

ترجمة

محمد إسماعيل خليل

ابن عقيل

الدين والثقافة في الإسلام الكلاسيكي



ترجمات (٢٩)

ابن عقيل

الدين والثقافة في الإسلام الكلاسيكي

جورج مقدسي

ترجمة

محمد إسماعيل خليل

مركز نماء للبحوث والدراسات
Namaa Center for Research and Studies

ابن عقيل
(الدين والثقافة في الإسلام الكلاسيكي)
المؤلف: جورج مقدسي/ ترجمة: محمد إسماعيل خليل

الطبعة الأولى، بيروت، ٢٠١٨م

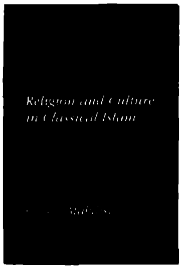
«الآراء التي يتضمنها هذا الكتاب لا تعبر بالضرورة عن وجهة نظر مركز نماء».

مركز نماء للبحوث والدراسات
Nama Center for Research and Studies

بيروت - لبنان
هاتف: ٩٦١٧١٢٤٧٩٤٧
E-mail: info@nama-center.com

الفهرسة أثناء النشر - إعداد مركز نماء للبحوث والدراسات
مقدسي/ جورج (مؤلف)، خليل/ محمد (مترجم)
ابن عقيل (الدين والثقافة في الإسلام الكلاسيكي، جورج مقدسي (مؤلف)، محمد إسماعيل خليل (مترجم)
٣٥٢ ص، (ترجمات؛ ٢٩)
٢٤×١٧ سم
١. الفقه والعقيدة الإسلامية. ٢. ابن عقيل. أ. العنوان. ب. السلسلة.

ISBN: 978-614-431-658-0



هذا الكتاب هو الترجمة العربية القانونية والحصرية لكتاب:

Ibn'Aqil: Religion and Culture in Classical Islam
Author: George Makdisi
October 31,1997

تخليدًا لذكرىٰ

لويس ماسينيون (٣١ أكتوبر ١٩٦٢م)

هنري لاوست (١٢ نوفمبر ١٩٨٣م)

لويس جارديه (١٧ يوليو ١٩٨٦م)

المحتويات

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

مقدمة المترجم

الحمد لله الذي علم بالقلم، علم الإنسان ما لم يعلم، والصلاة والسلام علىٰ من خاطبه ربه قائلا ﴿وَقُل رَّبِّ زِدْنِي عِلْمًا﴾ سيدنا محمد وعلىٰ آله وصحبه ومن تبع هداه إلىٰ يوم الدين. وبعد؛

فلم يحفظ الناس عبر العالم عن الإيطاليّين ورثة أمجاد روما حِكَمًا كثيرة ولا أقوالًا مأثورة عديدة. ولكنّ مَثَلًا يتيمًا واحدًا بلغ من الشهرة والتداول ما لم تبلغه عشرات الكتب، ونعني بذلك المثل القائل (Traduttore, traditore)، ومعناه -حرفيّا- «المترجم خائن». وقد حرصت جلّ اللّغات الأوروبيّة علىٰ نقل هذا المثل إليها واجتهدت أيّما اجتهاد في الاحتفاظ بطاقته التعبيريّة المتأتية أساسًا من الجناس الذي يوحي تقارب مكوّناته الصوتيّة بالأمانة، ولكنّ دلالاته تنهض علىٰ منطق هو أقرب إلىٰ الطباق، يستفظع الخيانة. وصاغه الإنجليز بقولهم (Translator, traitor). ولفرط ما في هذا المثل من بلاغة وبراعة فقد اعتُبرت صيغته المختزلة خلاصة لأهمّ إشكاليّات الترجمة حتىٰ إنّه لقي لدىٰ العرب حظوة كبيرة فسعوا هم أيضًا إلىٰ تعريبه بصيغ شتّىٰ لعلّ أوقعها أثرًا في النفس تلك التي اقترحها الأستاذ الفقيد صالح القرمادي (١٩٣٣-١٩٨٢) أستاذ اللّسانيّات بالجامعة التونسيّة وفحواها: «الترجمان، خائن خوّان». ولسنا هنا بصدد بيان محاولات ترجمة هذا المثل في اللغات المختلفة، ولا بيان ما كتب عنه من كتب ودراسات، وإنما القصد بيان صعوبة عمل المترجم في نقل الأفكار والمعاني من لغة إلىٰ أخرىٰ. وليس بخاف علىٰ القارئ ما بين ألفاظ اللغة الواحدة من فروق دلالية، وإن تشابه معناها، ولذا عقد أبو هلال العسكري كتابا

أسماه «الفروق اللغوية» لبيان تباين المعنىٰ المراد من ألفاظ التعبير المختلفة؛ فكيف بالفروق بين ألفاظ لغة ولغة.

وتكمن إحدىٰ الصعاب في ترجمة هذا الكتاب في إيراد النصوص التي اقتبسها المؤلف سواء كانت إنجليزية أصلا أم نقولات من كتب ومخطوطات عربية وقام المؤلف بترجمتها، وفي هذا الجزء بالذات، كانت الصعوبة الأشد، فمعظم ما ينقل عنه المؤلف مخطوطات -وللأسف- لا توجد في عالمنا الإسلامي أو وطننا العربي، أو كتب نفدت من قديم ولم تعد تطبع، وبالطبع هناك كتب ما زالت تطبع لكن اختلاف الطبعات التي كان ينقل منها المؤلف عن التي بين أيدينا كان سببا في تعسر المقابلة والموافقة بين النصوص. وبفضل المولىٰ ﷻ ومساعدة إخوة أفاضل، تمت مقابلة كل مواضع النقل بمصادرها. هذا وقد التزمت الدقة في النقل حسب الصيغة التي أوردها المؤلف، فأحيانا كان يزيد ألفاظا علىٰ ما ورد بالنص الأصلي، وأحيانا كان يحذف، وكان يوضح مواطن هذا الحذف أحيانا وأحيانا لا يفعل. ولم أرد الإثقال علىٰ القارئ بكثرة الهوامش للتعريف بالأعلام أو المدارس الفكرية والفلسفية التي ذكرها المؤلف؛ لأني علىٰ ثقة من ثقافة القاريء وقدرته علىٰ الوصول لتلك المعلومات. ولم أتدخل بتصحيح أو تعليق إلا فيما وجدتني مضطرا إليه -وفي أضيق الحدود-؛ وذلك لبيان مبهم أو تصحيح خطأ، ومجموع ذلك تسعة عشر موضعا.

وكان من المعتاد أن يُقدم المترجم بين يدي ترجمته مقدمة تشتمل علىٰ بيان منهجه في الترجمة، وبيان قيمة العمل المترجَم. ولست أبغي الكلام عن منهجي في الترجمة، فما هي إلا محاولة بشرية يعتريها ما يعتري البشر من خطأ وسهو ونسيان، والباب مفتوح لكل من كان له ملاحظة من شأنها أن تقرب هذا العمل خطوة نحو الكمال، فليست مشروعا مكتملا حتىٰ نتكلم فيه عن أُسس وقواعد ومنهجية. فضلا عن أن هذا الكتاب يمثل جزءا من مشروع متكامل قام عليه الدكتور جورج مقدسي. أما ما يتعلق بقيمة هذا العمل، فهذا متروك للقاريء يستكشفه بنفسه، وإن كان لي من بيان، فأقول: رغم نشر هذا الكتاب منذ ما يربو علىٰ العشرين عاما، وكثرة ما كُتب بعدها عن ابن عقيل سواء إفرادا بالحديث، أو للحديث عن بعض جوانب حياته، إما

في كتب مفردة أو في رسائل ماجستير أو دكتوراة منها: «ابن عقيل حياته واختياراته الفقهية» من إعداد الدكتور/ صالح بن محمد الرشيد، وتقدم بها لنيل الدكتوراة من جامعة الأزهر عام ١٣٩٩هـ، و«آراء أبي الوفاء بن عقيل الحنبلي في مسائل التوحيد» من إعداد/ أيمن بن سعود العنقري، وتقدم بها لنيل درجة الماجستير من جامعة الإمام محمد بن سعود عام ١٤٢٦هـ، وغير ذلك كثير مما ليس هذا محل استقصائه، يظل هذا الكتاب -بعد ذلك- كاشفا عن جوانب خفية، ومواضع لم تزل مجهولة حتىٰ اللحظة في حياة عالمنا الفذ أبي الوفاء بن عقيل، ولم يتعرض لها بالذكر أو الإشارة -حسب قراءتي وبحثي- سوىٰ في هذا الكتاب. ولا يعني هذا بالضرورة موافقتي لكل ما أورده المؤلف في كتابه، ومن ذلك ما ذكره في وفاة الشريف أبي جعفر عبد الخالق بن عيسىٰ، من أن وفاته كانت بالسم وتلميحه بأن ذلك كان من فعل بعض مبغضيه من متفقهي الحنابلة (تحديدا أتباع الشيخ الأجلّ أبي منصور بن يوسف)، وما رُوي هذا إلا من قول بعض العوام في وفاته: إنّ بعض المبتدعة ألقىٰ في مداسه سُمّا. وابن رجب قال: ثمّ إنّ الشريف مرض مرضا أثّر في رجليه فانتفختا. وذكر قصة السّم بصيغة التمريض «يُقال». ولو سلمنا بصحتها لكان من الأولىٰ أن تنسب لأصحاب ابن القشيري، الذي ورد بغداد سنة ٤٦٩هـ، وجلس في «النظامية» وأخذ يذُمّ الحنابلة، وينسبهم إلىٰ التجسيم، وصارت فتنة، وقام فيها الشريف قياما كُليا. وساند القشيري فيها أبو سعد الصوفي، وأبو إسحاق الشيرازي، وكتب أبو سعد إلىٰ نظام الملك يشكو الحنابلة، ويسأله المعونة، واتّفق جماعة من أتباعه علىٰ الهجوم علىٰ الشّريف أبي جعفر في مسجده، والإيقاع به، فتصدىٰ لهم جماعة من أتباع الشريف، وقُتِل في هذه الفتنة رجل من العامة وجُرِح آخرون، وأغلق أتباع ابن القشيري أبواب سوق المدرسة النظامية، وصاحوا: المستنصر بالله، يا منصور -يعنون بذلك العُبيدي الذي كان علىٰ حكم مصر-. ثم جرىٰ بعدها ما جرىٰ من محاولة الصلح، وبعدها بفترة توفي الشريف.

وعملا بقول النبي ﷺ: «**مَنْ لَمْ يَشْكُرِ القَلِيلَ لَمْ يَشْكُرِ الكثيرَ، ومَنْ لَمْ يَشْكُرِ الناسَ لَمْ يَشْكُرِ اللهَ**». أحب أن أتوجه بالشكر والتقدير لكل من ساهم وساعد علىٰ إتمام هذا العمل، وهم كثر، ولولا مساعدتهم -بعد عون الله جل وعلا- ما كان لشخصي الضعيف أن يتمّ هذا العمل. ولست مستقصيا كل مَن مد يد العون، وساعد إما بوقته

وجهده أو بالدلالة علىٰ ما قد يساعد أو من يقدر أن يساعد، ومنهم أناسٌ لم ألتق بهم ولا مرة واحدة، ومنهم من هوَ خارج مصر، فالله أسأل أن يجزل مثوبتهم في الدنيا والآخرة. وأخص بالشكر أسرتي -أبي وأمي وإخوتي- علىٰ ما قدموه وبذلوه من جهد ودعم مادي ومعنوي، وتحملهم إياي أثناء ترجمة هذا الكتاب، وما كان يمر بي من حالات حنق وغضب بسبب ضغط العمل أحيانا، وانقطاع الكهرباء أحيانا أخرىٰ، ما كان يتسبب في ضياع أجزاء من العمل وتوجب إعادتها مرة أخرىٰ.

كما أتوجه بخالص شكري وامتناني لأستاذي ومعلمي الدكتور/ محمد سعيد متولي، أمنّ الناس عليّ في أدب وعلم وصحبة، فما أنا بعد فضل الله ﷻ وفضل أهلي إلا بعض حسناته، فالله أسأل أن يجزيه عني خير الجزاء.

كما أتوجه بخالص شكري وامتناني للحبيب/ أحمد عبد الخالق، فهو سبب حصولي علىٰ هذا العمل أصلا، كما أنه لم يتأخر في إبداء النصح والتوجيه سواء قبل البدء في الترجمة -أثناء الإعداد لها- وأثناءها، فكان لتعليقاته ومقترحاته وتصحيحاته الأثر الطيب في تصويب كثير مما وقعت فيه من أخطاء.

كما أشكر أخي وحبيبي/ محمد قبيصي، علىٰ مراجعته لمسودات الترجمة، وتعليقاته الطيبة، واستدراكاته لكثير مما فاتني وأخطأت به، وكذلك تشجيعه الملهم الذي كان يمثل -في أحيان كثيرة- دفعة التقدم التي كانت تساعدني علىٰ الاستمرار أوقات فتوري.

ويطيب لي في هذا المقام أن أعرب عن امتناني وتقديري لمركز نماء والعاملين به، لاهتمامه بهذا العمل وسعيه في ترجمته إلىٰ العربية، إيمانا بما يمثله من إضافة في إضفاء بعض الضوء علىٰ حياة هذا العالم الفذ والعصر الذي عاش فيه.

وأختم بما أنشده الإمام الأديب أبو المحاسن مسعود بن محمد بن غانم الغانمي (ت. ٥٥٣هـ)، في مدح ابن عقيل:

لعليّ بن عقيل البغدادي ... مجد لفوق الفرقدين محاذي

قد كان ينصر أحمدا خير الورىٰ ... وكلامه أحلىٰ من الآزاذي

وإذا تلهّب في الجدال فعنده ... سحبان فهٌ في التّجارب هاذي

ما أخرجت بغداد فحلا مثله ... لله درُّ الفاضل البغدادي

ولقد مضىٰ لسبيله مع عصبة كانوا لدين الحقِّ خير ملاذ

أرجو من المولىٰ ﷻ أن تكون هذه الترجمة علمًا يُنتفع به، وأن تكون في ميزان حسناتي وميزان من ساعدوا في إتمام هذا العمل يوم لا ينفع مال ولا بنون. والحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات، وصلاة وسلاما علىٰ سيدنا محمد وعلىٰ آله وصحبه ومن سار علىٰ دربه ونهجه.

ربيع آخر ١٤٣٨هـ

المترجم

تصدير

لقد كان ابن عقيل موضوعًا لكتاب نُشر في (١٩٦٣م)، حيث تم تناوله من خلال بيئته في القرن الحادي عشر (الميلادي) ببغداد. وقد نوهت في مقدمة هذا الكتاب إلىٰ أن دراسة أفكاره ستكون محور كتاب قادم. وقد كان لطبيعة أعمال ابن عقيل الأثر البالغ في هذا التأخير الطويل، وذلك منذ بدأ البحث عن أول كتاب في أوائل الخمسينيات. ومنذ ذلك الوقت استطعت العثور علىٰ بعض أعماله الصغيرة وقمت بنشرها: كتاب **الجدل علىٰ طريقة الفقهاء**، وأربع رسائل موجزة عن صفة الكلام الإلهي بعنوان **الرد علىٰ الأشاعرة العُزّال وإثبات الحرف والصوت في كلام الكبير المتعال**. ولم يصلنا من أعماله الكبرىٰ كاملًا سوىٰ كتاب **الواضح في أصول الفقه**، ويتكون من أربعة كتب، الأول منها تحت الطبع. ويعتبر كتاب **الفنون** أهم كتبه جميعًا، من ناحية حجمه وتعدد موضوعاته سواء العلمية أو الأدبية، وهو كتاب ضخم يتألف من مائتي مجلد أو أكثر، ويعد كتابا **الفنون والواضح** أشهر كتبه حسبما ذكر المؤرخون. ولم يصلنا من كتاب الفنون سوىٰ مجلد واحد، عبارة عن مخطوط في باريس، وقد قمت بنشره في جزأين.

أما المحور الرئيس للكتاب الحالي عن ابن عقيل، فهو دراسة الأسس المكونة لفكره، اعتمادًا علىٰ كتابي الواضح والفنون وما استطعت العثور عليه في أعمال الكتاب الآخرين، سواء مخطوطًا أو مطبوعًا منذ الخمسينيات. وقد اقتُبِسَت فقرات من واحد من كتبه الكبرىٰ، كتاب **الإرشاد في أصول الدين** (مفقود)، **في أعمال** ابن تيمية وفي كتاب **التحفة** ليوسف بن عبد الهادي، وما زال هذا الكتاب مخطوطًا.

ولم نورد في دراستنا هذه كل ما اقتبسه المؤلفون من كتابات ابن عقيل، وسوف يتم

طباعة الاقتباسات التي لم نوردها في كتابنا هذا، بذكر النص العربي مصحوبًا بالترجمة -إن شاء الله-. وبسبب طبيعة المصادر الحالية؛ فإن هذا الكتاب لا يعتبر عملًا كاملًا عن هذا العالم الديني المهم، فما هو إلا محض بداية، التي ستكتمل -بلا شك- حينما تنشر أعمال ابن عقيل وتصبح متاحة للدراسة. ورغم ذلك، فإنها دراسة لما وجدته ضروريًا في تشكيل رؤىٰ ابن عقيل العلمية والأدبية. ورغم فقدان الكم الأكبر من أعماله، فإن ما وصلنا منها كافٍ لإعطائنا -كما أعتقد- جوهر أفكاره عالمًا وأديبًا.

ولا تسمح لنا طبيعة أعمال ابن عقيل بتحديد ترتيبها التاريخي؛ إذ لم يكن معروفًا لابن قدامة في كتابه تحريم النظر في كتب أهل الكلام، وكان في القرن التالي للذي عاش فيه ابن عقيل. وقد كُتِب الواضح والجزء الذي وصلنا من الفنون في الفترة الأخيرة من حياة ابن عقيل. ويعود الجزء المنشور من الفنون لسنة (٥١٠هـ = ١١١٦م)، أي قبل وفاته بثلاث سنوات، وقد كتبه في فترة النضج تلك؛ إذ ألَّفه بعد كتابيه العظيمين، ويقارب في حجمه حجم الخلاصة اللاهوتية لتوما الإكويني، وهو علىٰ غرار هذا الكتاب؛ فهو يقدّم «طريقة النظر» في صورة مكتوبة، وكما سنرىٰ فإنه يحوي المحاور الأساسية الكاملة للبرنامج المعد لمرحلة التعليم العليا في «طريقة النظر»، وفيه أشار ابن عقيل لزميل له متوفَّىٰ، وهو المتولي ومن المعلوم أنه توفي عام (٤٧٨هـ = ١٠٨٦م). وقد كتب ابن عقيل **الواضح** لطلبة الفقه، الذين هم في طور بداية أو إنهاء دراستهم (طلاب المرحلة المتوسطة)، وبهذا يماثل كتاب **الكفاية** لشيخه القاضي أبي يعلىٰ، **والمستصفىٰ** لمعاصره الغزالي. وقد كتبا أعمالًا سابقة، التي كانت بمنزلة أطروحاتهم لنيل الدكتوراة، أي تعليقات. [انظر بشأنها: Rise of Colleges, 127]، وبها حصلوا علىٰ إجازة التدريس، وهي الاسم الأصلي للدكتوراة، وقد حازها أبو يعلىٰ عن كتابه **العدة**، والغزالي عن كتابه **المنخول**، وقد كانا في منتصف الثلاثينيات حين ألَّفا كتابيهما. [للمزيد عن كتاب «العدة»، انظر: Geschichte des Arabischen Litteratur, 1-502، حيث أُلِّفَ سنة (٤٢٨هـ)، وهو في الثامنة والثلاثين. وللغزالي، انظر بشأنها: Rise of Colleges, 127]. أما بالنسبة إلىٰ ابن عقيل، فإن فترة الثلاثينيات التي كان ينبغي أن يؤلِّف فيها كتابًا لهذا الغرض، كانت مليئة بالاضطرابات والمشاكل مع الشريف أبي جعفر، وخلال تلك الفترة كان

مطاردًا ومضطهدًا ومنفيًا. ولا يمكننا معرفة أي شيء عن تلك الفترة سوىٰ ما ورد في الجزء اليسير الذي وصلنا من تاريخ ابن البناء؛ لذا فمن المرجح أن الواضح تمت كتابته في مرحلة تمام النضج، وكذلك الفقرات المجموعة، العقيليانة.

هذه هي المصادر المعتمد عليها لتتبع فكر ابن عقيل. وللأسف، فإن كتاب تحريم النظر في كتب أهل الكلام لابن قدامة، والموضوع أصلًا للرد علىٰ ابن عقيل، ليس ذا قيمة في إلقاء الضوء علىٰ أعمال ابن عقيل وآرائه؛ إذ لم يتناول أيًّا منهما لا بالعرض ولا بالتحليل. ولا يمكننا استنباط شيء من كتاب التحريم سوىٰ موقف ابن عقيل من السلطة، والصراع القائم بين القدامىٰ والمحدثين، وقد عرض ابن عقيل هذا الموضوع بصورة ممتازة في كتابه الفنون. وإنني لأومن أن دراسة كتابي ابن عقيل والعقيلانية ستبيِّن أسس فكره، وموقفه من الحركه العلمية ومساهمته فيها.

ولم تكن ندرة المصادر المتاحة هي العقبة الوحيدة في دراسة فكر ابن عقيل في فترة الخمسينيات. كلما تعمقت أكثر في البحث حول ثقافته بوجه عام، وفي سيرته الذاتية بشكل خاص، بدا ذلك أقل تناغمًا مع بنية المؤسسة التعليمية كما وردت في الأعمال المنشورة حول التعليم الإسلامي في فترة الخمسينيات. فصار ضروريًا معرفة المعاهد التعليمية التي أنتجت علماء من أمثال ابن عقيل والغزالي والقاضي أبي يعلىٰ والكلاوذاني وابن الزغني. ولم أتجاسر وأنفذ الوعد الذي قطعته في مقدمة أول كتبي Ibn 'Aqil, p. ix إلَّا بعد أن بحثت ونشرت The Rise of Colleges and The Rise of Humanism.

ويُعد القرن الذي عاش فيه ابن عقيل مرحلة محورية في الفكر الديني وفي تطور معاهد التعليم العليا. وتلقي سيرته الضوء علىٰ واحدة من أهم الفترات في الإسلام الكلاسيكي[١]؛ تلكم الفترة التي أثرت في التطور الديني والعقلاني في الغرب النصراني اللاتيني، كما بيَّنت في بعض دراساتي السابقة، منها علىٰ سبيل المثال: 'The Islamic Doctorate and the Magisterium of the Christian Church' (in Religion, Law and Learning in Classical Islam, no. XIII, p. 177f)]. وقد كان

---

(١) الإسلام الكلاسيكي: أو الفلسفة الإسلامية الكلاسيكية، إحدىٰ مراحل الفلسفة الإسلامية في المفهوم الغربي، وهي تبدأ بالقرن الثاني الهجري (التاسع الميلادي)، واستمرت حتىٰ القرن السادس الهجري (الثاني عشر الميلادي)، ويؤرخ لها أحيانًا بداية من الكندي حتىٰ وفاة ابن رشد. [المترجم].

ابن عقيل مرآة لعصره، فمثَّل صورة مصغرة من العالم الإسلامي في بغداد، وهو رجل تشكلت عقيدته الدينية وتوجهاته في رحىٰ الصراع القائم بين معسكري المتكلمين والمحدثين، وفكره نتاج محاولته التوفيق بين العقل والنقل. فحين ولادته كان المحدثون قد انتصروا علىٰ المتكلمين، وفقد المتكلمون نصيرهم السياسي، لكنه لم يفقد إعجابه بعلماء كلا المعسكرين. وتعيَّن علىٰ ابن عقيل حلّ هذا الصراع في عقله، بل داخل نفسه؛ لأنه هو نفسه كان نتاجًا لصراع القوىٰ بسبب نشأته العائلية وبين مستقبله المهني في سلك التعليم.

ويركز هذا الكتاب، المعتمد علىٰ بعض دراساتي السابقة، علىٰ مساهمة ابن عقيل في مجالي العلم والأدب. ويتكون هذا الكتاب من ثلاثة أبواب، تناول **الباب الأول** حياة ابن عقيل وعصره، مع التركيز علىٰ وثيقتين رسميتين: الاستتابة والاعتقاد القادري، وأثرهما في كل من ابن عقيل وعصره، ولا يُعد هذا الباب بديلًا عن كتابي الأول عن ابن عقيل وبيئته؛ بل إنه يعززه ويدعمه. واستأنفت الدراسة عن استتابة ابن عقيل هنا، في محاولة لإلقاء الضوء علىٰ حدث له تأثيره العميق في حياته. أما **الباب الثاني** فيتناول نشأة النقابة الفقهية، وطريقة النظر، وأسس فكر ابن عقيل الفقهي - الأصولي. ويتكون هذا الباب من ثلاثة فصول تتناول منظومة التعليم العالي، والأصول الثلاثة (الكلام، أصول الفقه، أصول الدين)، وأسس الفكر الديني عند ابن عقيل، وركز علىٰ كتاب الواضح، وطريقتي التصنيف في أصول الفقه، وتطرق لما جعل من كتاب الواضح عملًا مميزًا وفريدًا في بابه، ولعل أكبر إنجاز لابن عقيل في قرنه يتمثل في هذا المجال أكثر من غيره. أما **الباب الثالث** فيقع في فصلين، ويتناول الأدب والسياسة، وموضوعات الأدب وأغراضه. ويبحث في فكر ابن عقيل مع التركيز علىٰ الملاحظات الثاقبة والانتقادات التي تعكس صورة العصر الذي عاشه، وهنا تركت المجال لابن عقيل ليتحدث عن نفسه.

ولما أصبحت مطلعًا أكثر علىٰ حياة ابن عقيل وعصره وفكره، تعاظم دوره ودور عصره، حتىٰ تجاوز حدود العالم الإسلامي إلىٰ الغرب النصراني. وأثناء طبع كتابه الواضح وهو خلاصة في الفقه والكلام، تبيَّن لي تدريجيًا أن طريقته في التقديم تكاد

تطابق طريقه القديس توما الإكويني في خلاصته اللاهوتية. وتناولت دراسة تالية، تطورت فيما بعد في The Rise of Colleges وأعمال أخرىٰ، نشأة الحركة التعليمية في بغداد بالتزامن مع حركات مماثلة في الغرب النصراني. وبسبب القرب بين الدراسات الشرعية والأدبية في الإسلام الكلاسيكي؛ أدىٰ هذا الكتاب بصورة حتمية إلىٰ تأليف كتاب آخر وهو The Rise of Humanism.

وسيتبيَّن من الكتاب الحالي أن ابن عقيل وتوما الإكويني روحان متآلفان بقدر ما هما عالمان باحثان، ويتشاركان أرضية عامة في بعض المناحي الرئيسة في الفكر الأرسطي. ونظرًا لطبيعة المصادر الحالية؛ فإنه لمن الصعب القيام بدراسة مقارنة مقبولة بين هاتين القامتين الدينيتين؛ فالجانب الأعظم من أعمال ابن عقيل غير موجود، وحتىٰ لو كان موجودًا فليس من المؤكد أن هذه الأعمال كانت لتعكس المدىٰ الكامل لمعرفته بالأصول والفلسفة، وحتىٰ لو فعلت فإنه سيكون في موقف سيئ مقارنة بالقديس توما، الذي أتىٰ بعده بقرن ونصف، وبفضل الترجمة المباشرة من اليونانية التي قام بها صديقه ويليام الموربيكي استطاع الاطلاع علىٰ أعمال أرسطو بصورة مباشرة. ورغم أنهما -ابن عقيل والقديس توما- مسلم ونصراني، إلا أنهما يبقيان قريبين في تفكيرهما بصورة مذهلة، ومثَّل كل منهما، في عصره، شخصًا قد استطاع الوصول بالعملية التعليمية إلىٰ أوجها.

وقد كتبت الأسماء العربية وأسماء الأعلام دون تشكيل، وقد وضعتها في الكَشَّاف. ذكرت التواريخ بالتقويم الإسلامي والنصراني، وذكرت النصراني أولًا حين التعريف بنصراني، مثل القديس توما الإكويني، والقديس بونافنتورا.

وأودُّ التعبير عن خالص شكري وامتناني للدكتور كارول هيلينبراند، الذي دعاني للمساهمة بكتاب تنشره جامعة إدنبرة. كما أتوجه بالشكر لفريق التحرير، وبخاصة جين فيوري، وآن ماكدوجل، وكاثرين كوتس لتجهيزهم الملف للطباعة. شكري الخاص لجامعة إدنبرة لقبولها بهذا الكتاب، الذي سيمثِّل إضافة للكتابين السابقين (The Rise of Colleges and The Rise of Humanism) ثلاثية عن ابن عقيل وعصره. ولكل الأعضاء السابقين والحاليين في جامعة إدنبرة، الذين ساهموا بصورة لا تقدّر بثمن في نشر هذه الأعمال، لكم خالص ودِّي وتقديري.

وأنا مدين بعملي عن الإسلام الكلاسيكي لعلماء مرموقين في المجال، بخاصة الذين أدركوا أهمية دراسة الإسلام من داخله. أخص بالذكر منهم لويس ماسينيون، الذي كان أول من لفت انتباهي لابن عقيل ولأهمية دراسة أصول الفقه، وهنري لاوست، الذي قام بتوجيهي وإرشادي في دراستي للحنابلة وقدّم نموذجًا ممتازًا في دراسة فكر ابن تيمية، ولويس جارديه، الذي، مثل ماسينيون، أحسَّ بأهمية علم أصول الفقه. إلىٰ ذكرىٰ هؤلاء الأساتذة، أهدي هذا الكتاب.

الباب الأول

(ابن عقيل: حياته وعصره)

الفصل الأول

الاستتابة والاعتقاد القادري

أولًا

استتابة ابن عقيل (٤٦٥هـ = ١٠٧٢م)

تُعدُّ استتابة ابن عقيل الحدث الأبرز في حياته، فأسبابها ونتائجها محفورة في ذاكرته. وهي تمثِّل طفرة في تفكيره؛ إذ فصلت بين عنفوان شبابه وحكمة شيخوخته. وكانت الثمن الذي توجب عليه دفعه من أجل استنقاذ حياته وحريته. وبها انتهت حقبة من الصراع امتدت لسبع سنوات داخل المذهب الحنبلي(١). ولم يستطع استئناف دروسه إلَّا بعد وفاة غريمه، الشريف أبو جعفر (ت ٤٧٠هـ = ١٠٧٧م).

والسبب وراء ملاحقة ابن عقيل هو الصراع علىٰ تولي كرسي التدريس في جامع المنصور، الذي أصبح شاغرًا بعد وفاة القاضي أبي يعلىٰ (ت ٤٥٨هـ = ١٠٦٥م)، وهو شيخ الشريف أبي جعفر وابن عقيل في الفقه. وقد سنحت الفرصة للشريف باستئناف سعيه وراء ابن عقيل واتهامه بالاعتزال، بعد وفاة أبي منصور بن يوسف (ت ٤٦٠هـ = ١٠٦٧م). وفي عام (٤٦١هـ = ١٠٦٨م) تم التوصل لاتفاق بين الشريف وأبي القاسم بن رضوان (ت ٤٧٤هـ = ١٠٨٢م)، وهو زوج ابنة أبي منصور، بخصوص ابن عقيل. ولا تزال بنوده مجهولة؛ إذ لم يتعرض ابن البناء، مؤرخ الأحداث المتعلقة بالقضية، لذكرها. وتم التوقيع علىٰ وثيقة الاستتابة في عام (٤٦٥هـ = ١٠٧٢م)، وقام بالتوقيع عليها خمسة شهود، حضروا توقيع ابن عقيل عليها وقراءته العامة لها. وعاش ابن عقيل الفترة ما بين (٤٦١هـ = ١٠٦٨م، و٤٦٥هـ = ١٠٧٢م) منفيًّا، وملازمًا للإقامة بباب المراتب، وهو جزء من حريم دار الخلافة.

---

(١) استخدم المؤلف مصطلح (legal guild) = نقابة فقهية (شرعية)، للإشارة للمذهب الفقهي، وقد بيَّن سبب ذلك في بداية الباب الثاني. [المترجم].

(١) نص الاستتابة:

وفي يوم (الاثنين ٨ محرمّ لعام ٤٦٥هـ = ٢٤ سبتمبر ١٠٧٢م) قام ابن عقيل بقراءة الاستتابة قِبل جمع غفير في مسجد الشريف أبي جعفر الكائن بنهر المعلىٰ غربي بغداد. وبعد ذلك بيومين قام الشهود بالتوقيع علىٰ الوثيقة بديوان الخلافة. وهي نص مُطّرِد (نموذج)، تُملأ فراغاته بمعرفة المتهم. وكانت «قَسَمَ توبة» لا إعادة ذكر للجرائم المعترف بها. ونصها، حسب ما روي، كالتالي:

إني أبرأ إلىٰ الله -تعالىٰ- من مذاهب المبتدعة: الاعتزال وغيره، ومن صحبة أربابه، وتعظيم أصحابه، والترحم علىٰ أسلافهم والتكثر بأخلاقهم، وما كنت علقته، ووجد خطي به من مذاهبهم وضلالاتهم فأنا تائب إلىٰ الله -تعالىٰ- من كتابته، وأنه لا تحل كتابته ولا قراءته ولا اعتقاده.

وإنني علقت مسألة الليل في جملة ذلك. وإن قومًا قالوا: هو أجسام سود، وقلت: الصحيح ما سمعت من الشيخ أبي علي [ابن الوليد]، وأنه قال: هو عدم ولا يسمىٰ جسمًا ولا شيئًا أصلًا، واعتقدت أنا ذلك، وأنا تائب إلىٰ الله -تعالىٰ- منهم [المعتزلة].

واعتقدت في الحلاج أنه من أهل الدين، والزهد، والكرامات، ونصرت ذلك في جزء عملته، وأنا تائب إلىٰ الله -تعالىٰ- منه، وأنه قُتل بإجماع فقهاء عصره، وأصابوا في ذلك، وأخطأ هو.

ومع ذلك، فإني أستغفر الله -تعالىٰ- وأتوب إليه من مخالطة المبتدعة، المعتزلة وغيرهم، ومكاثرتهم، والترحم عليهم، والتعظيم لهم؛ فإن ذلك كله حرام. ولا يحل لمسلم فعله؛ لقول النبي ﷺ: «**من عظم صاحب بدعة فقد أعان علىٰ هدم الإسلام**».

وقد كان الشريف أبو جعفر ومن معه من الشيوخ والأتباع ساداتي وإخواني -حرسهم الله تعالىٰ- مصيبين في الإنكار عليّ؛ لما شاهدوه بخطي من الكتب التي أبرأ إلىٰ الله -تعالىٰ- منها، وأتحقق أني كنت مخطئًا وغير مصيب.

ومتىٰ حُفظ عليّ ما ينافي هذا الخط وهذا الإقرار فلإمام المسلمين مكافأتي علىٰ ذلك بما يوجبه الشرع من ردعٍ ونكالٍ وإبعادٍ وغير ذلك.

وأشهدت الله -تعالىٰ- وملائكته وأولي العلم علىٰ ذلك غير مجبر، ولا مكره،

وباطني وظاهري -يعلم الله تعالىٰ- في ذلك سواء، قال الله -تعالىٰ-: ﴿وَمَنْ عَادَ فَيَنتَقِمُ اللَّهُ مِنْهُ وَاللَّهُ عَزِيزٌ ذُو انتِقَامٍ﴾[1].

(٢) الشهود عليها:

في (١٠ محرم ٤٦٥هـ = ٢٦ سبتمبر ١٠٧٢م)، في حضور الوزير ابن جهير، قام ابن عقيل بالتوقيع علىٰ الاستتابة بديوان الخلافة. وقد أثبتت أسماء الشهود علىٰ الوثيقة، وإقرارهم بقراءته لها وتوقيعه بحضورهم في كتاب واحد من حنابلة القرن التالي؛ وهو ابن قدامة (ت ٦٢٠هـ = ١٢٢٣م)، في كتابه «**تحريم النظر**»، وهو كتاب موضوع للرد علىٰ ابن عقيل:

(١) أشهدني المقر علىٰ إقراره بجميع ما تضمنه هذا الكتاب. وكتب عبد الله بن رضوان في (المحرم سنة ٤٦٥)[2].

(٢) بمثل ذلك أشهدني. وكتب محمد بن عبد الرزاق بن أحمد بن السنيّ، في التاريخ[3].

(٣) أشهدني المقر علىٰ إقراره بجميع ما تضمنه هذا الكتاب. وكتب الحسن بن عبد الملك بن محمد بن يوسف[4]، بخطه.

(٤) سمعت إقرار المقر بذلك. وكتب محمد بن أحمد بن الحسن[5].

(٥) أشهدني المقر علىٰ نفسه بذلك. وكتب علي بن عبد الملك بن محمد بن يوسف[6] [7].

ويرتبط أربعة من الشهود بصلة قرابة مع ولي ابن عقيل، أبي منصور بن يوسف:

---

(١) «المنتظم»، (٨/ ٢٧٥، ٢٧٦)، و«مرآة الزمان»، (ورقة ١٣٩أ-١٣٩ب)، و«ذيل طبقات الحنابلة»، (١/ ١٧٥، ١٧٦)، و«تحريم النظر»، (#٧ و#٨ و#٩).

(٢) أبو القاسم عبد الله بن رضوان، تُوفي (٤٧٤هـ = ١٠٨١م). انظر: «المنتظم»، (٨/ ٣٣٣). وورد ذكره مرارًا في «تاريخ ابن البناء».

(٣) انظر: «تاريخ ابن البناء».

(٤) أبو محمد، الابن الأكبر لأبي منصور بن يوسف، للمزيد من أخبار الوالد وولده. انظر: «تاريخ ابن البناء».

(٥) أبو عبد الله بن جردة. انظر: «تاريخ ابن البناء».

(٦) أبو الحسن، الابن الأصغر لأبي منصور بن يوسف.

(٧) «تحريم النظر»، (#٩).

فاثنان منهم أبناؤه (رقم ٣، و٥)، وزوجا بِنْتَيه (رقم ١، و٤). أما الشاهد الخامس، وهو ابن السنيّ (رقم ٢)، فليس ثمة قرابة مباشرة بينه وبين أبي منصور؛ إلا أن زوج ابنته كان يعمل لدىٰ ابن جردة (ت ٤٧٦هـ = ١٠٨٣م)، وابن جردة هذا زوج لبنت أبي منصور[1]. وبذا يتبيَّن أن جميع الشهود كانت تربطهم صلة قرابة بعائلة أبي منصور، التي كان ابن عقيل من مواليها.

(٣) أهمية الاستتابة ومغزاها:

وهذه هي الوثيقة الوحيدة من نوعها التي تصلنا بصورتها الكاملة. وهي مصدر مهم لفهم العصر الذي عاش فيه ابن عقيل؛ فهي تظهر صعود نجم أهل الحديث في بغداد، الحاضرة الثقافية للعالم الإسلامي.

وصار ممكنًا اتهام ابن عقيل بالاعتزال، اعتمادًا علىٰ محاضر الخليفة القادر (امتدت خلافته من ٣٨١ - ٤٢٢هـ = ٩٩١ - ١٠٣١م) والاعتقاد القادري، وصار ممكنًا أيضًا استصدار فتوىٰ بإباحة دمه ما لم يَتُبْ. وقد حفظت الوثيقة بنقل رواتها من أهل الحديث، وهم من أتباع المذهب الحنبلي[2]، الذي ينتمي إليه ابن عقيل.

(٤) موقف مؤرخي الحنابلة من ابن عقيل:

يبدو أن كل المؤرخين الذين ذكروا الاستتابة كان لديهم تحيزٌ في نقلها، عدا واحدًا:

(١) فابن البناء، مؤلف «التاريخ»، كانت لديه عداوة مع ابن عقيل.

(٢) وابن الجوزي (ت ٥٩٧هـ = ١٢٠٠م)، مؤلف «المنتظم»، كان مبغضًا للحلاج.

(٣) وابن قدامة، مؤلف «تحريم النظر في كتب أهل الكلام»، كان معاديًا لابن عقيل.

(٤) وابن رجب (ت ٧٩٥هـ = ١٣٩٣م)، مؤلف كتاب «الذيل علىٰ طبقات الحنابلة»، شخصية انتقادية.

---

(1) Nouveax details sur L'affaire d'Ibn 'Aqil, 124.

(٢) لمزيد من التفاصيل حول تحول المذهب الفقهي إلىٰ نقابة فقهية، انظر: [الباب الثاني، الفصل الأول].

(٥) وسبط ابن الجوزي (ت ٦٥٤هـ = ١٢٥٧م)، مؤلف «مرآة الزمان»، كان حنفي المذهب، وهو حفيد ابن الجوزي.

ومن المرجح أن يكون «تاريخ»[1] ابن البناء هو المصدر الأصلي للنص الكامل للوثيقة، بما في ذلك التواريخ وأسماء الشهود. ولكن ما من سبيل للتأكُّد من ذلك؛ فالقطعة الوحيدة المتبقية منه تغطي فقط أحداث آخر ثلاثة أشهر من (سنة ٤٦٠هـ)، وتقريبًا عام (٤٦١هـ) بالكامل. وبهذا، فهي تتناول الفترة الواقعة بعد بداية الأحداث بعدة أشهر، وتنتهي قبل حادثة الاستتابة بحوالي ثلاث سنوات. وهي تغطي فقط جزءًا من المرحلة الأولىٰ لبداية الأحداث، وتختتم بنفي ابن عقيل. وعلىٰ الرغم من ذلك فإنَّها تعطينا لمحة قيمة عن طبيعة العلاقة المتداخلة بين الأطراف الموجودة علىٰ الساحة، وأدوارهم التي لعبوها في هذه الأحداث الجارية داخل المذهب الحنبلي.

وقد تلقىٰ ابن البناء، وهو مراقب ومشارك بالأحداث، تقارير من عيونه حول أنشطة ابن عقيل وتحركاته. وكان ابن البناء في موقف لا يحسد عليه؛ فبينما كان متحيزًا للشريف، فقد كان مدينًا بكثير من الفضل لآل أبي منصور -حامي ابن عقيل-، كما تم تكليفه من قبل زوج بنت أبي منصور -ابن جردة- ليؤدب بنيه، وختم القرآن علىٰ قبر أخيه بصورة منتظمة.

ومن جهة أخرىٰ، فإن ابن الجوزي كان متحيزًا لابن عقيل، فكان يجلُّه ويجتهد في الاقتداء والائتساء به وتبني آرائه. ورغم كثرة الانتقادات الموجهة له بسبب تبنيه لآراء ابن عقيل في تأويل القرآن، إلا أنه كثيرًا ما كان يخالفه. وقد أورد نص الاستتابة كاملًا، بما في ذلك الجزء المتعلق بالحلاج، وكذا تاريخ توقيع ابن عقيل عليها، وأورد الإشهاد عليها، لكنه لم يذكر أسماء الشهود.

وعلىٰ النقيض من ابن الجوزي، نجد ابن قدامة مواليًا للحلاج، ولكن تتجلىٰ مناهضته لابن عقيل في كتابه «تحريم النظر»، حيث اتهم ابن عقيل خطأً بكونه أشعريًا. وقد أظهر نفسه بمظهر المحايد، حيث ذكر أن ابن عقيل قد عاد بعد توبته إلىٰ

---

(١) ذكرت كتب التراجم والتواريخ كتاب ابن البناء باسم «التاريخ»، وهو محفوظ بدار الكتب الظاهرية (رقم/ ٣٧٥٤)، [مجاميع: ١٧]، تحت اسم «تعليقات ابن البناء علىٰ أحداث عصره»، وقد نشره المؤلف مصحوبًا بترجمته للإنجليزية في مجلة كلية الدراسات الشرقية والأفريقية بجامعة لندن. [المترجم].

نصّ السنّة. وبسبب كونه صوفيًا قادريًا، فلربما شعر أن ابن عقيل قد أجبر علىٰ البراء من الحلاج، إلا أنه قد أضمرّ مشاعره الحقيقية تجاه الصوفي العظيم. ويُعد كتاب ابن قدامة المصدر الوحيد لأسماء الشهود، حيث تلقاها ابن قدامة من ابن طبرزد (ت ٦٠٧هـ = ١٢١٠م)، الذي رواها بدوره عن معاصر للأحداث[١].

أما ابن رجب، فكان مجلًّا لابن عقيل بسبب نبوغه الفكري، وقد أفرد له ترجمة فائقة في كتابه. ورغم ذلك فقد انتقده لتأويله القرآن بالمجاز، وشكك بقوة في أن يكون ابن عقيل قد تخلىٰ بالكلية عن النزعة الاعتزالية[٢]. ويبدو أن سبط ابن الجوزي كان محايدًا.

(٥) موقف ابن عقيل من الحلاجية والمعتزلة:

هناك أمران جديران بالملاحظة بخصوص الاستتابة، والمعلومات التاريخية المذكورة بشأنها في كتب الحنابلة.

أولًا: لم يرد أي ذكر للحلاج أو الحلاجية في الجزء الذي وصلنا من تاريخ ابن البناء. فابن عقيل لم يحاكم سوىٰ علىٰ انتمائه للمعتزلة. وقد أصاب ابن حجر حين غمزه لميوله الاعتزالية، أما ابن قدامة فقد أخطأ حين رماه بالأشعرية. ولعل مرجع هذا الخطأ الفادح، هو طبيعة الصراع في مدينة ابن قدامة بين الحنابلة والأشاعرة. وكانت الأشعرية أقسىٰ تهمة يمكن أن يرمي بها محدث عالمًا دينيًا في دمشق أيام القرن الثاني عشر (الميلادي)، كما كان الرمي بالاعتزال في بغداد بداية من القرن التاسع (الميلادي) وما تلاه.

ثانيًا: لم تذكر المصادر التاريخية أي شيء عن موقف ابن عقيل من الحلاج فيما بعد الاستتابة. ورغم إجلال ابن الجوزي لبعض الصوفية، إلا أنه لم يعر الحلاج اهتمامًا كبيرًا، علىٰ عكس ابن عقيل الذي وضع جزءًا -وهو (النصرة) التي تبرأ منها في استتابته- في نصرة الصوفي العظيم. وطوال أجزاء كتابه «المنتظم» لم يتعرض ابن الجوزي لعلاقة ابن عقيل بالحلاج، إلا ما ذكر في الاستتابة. وعلىٰ النقيض من ذلك، فإن موالاة ابن قدامة للحلاج تتضح في ذكره لنص الاستتابة، حيث حذف

---

(١) «تحريم النظر»، (ص/ ٩).

(٢) «ذيل طبقات الحنابلة»، (١/ ١٩٠).

الجزء المتعلق بالبراءة من الحلاج، ولم يتعرض لذكره. وبذا يتضح أنه لم يرد أي إشارة لموقف ابن عقيل من الحلاج في فترة ما بعد الاستتابة، لا عند محبي ابن عقيل، ولا عند مبغضيه.

وقد أبدىٰ ابن رجب استياءه من ابن عقيل، حين ذِكْره للرد الذي وضعه هبة الله بن صدقة الأزجي الحنبلي (ت ٥٩١هـ = ١١٩٥م)(١) علىٰ الجزء الذي وضعه ابن عقيل في نصرة الحلاج. كما انتقد عبد الرحمن بن الغزال (ت ٦١٥هـ = ١٢١٨م) لوضعه كتابًا عن حياة الحلاج، أثنىٰ فيه علىٰ الزاهد العظيم، وكان اعتماده الكلي في وضع هذا الكتاب علىٰ ما كتبه ابن عقيل قديمًا في النصرة، التي تبرأ منها [ابن عقيل]، وأنه [ابن الغزال] قد أخطأ في ذلك(٢)؛ أي في إعادة نشره للنصرة التي تبرأ منها ابن عقيل.

ولا نجد أي ذكر لما يتعلق بموقف ابن عقيل من الحلاج بعد الاستتابة، سواء في أعمال ابن عقيل التي وصلتنا، أو حتىٰ في النقولات العقيلية المنثورة التي استطعت جمعها من كتب المتأخرين. ولعل صمت المصادر التاريخية، وظهور «النصرة» من جديد، التي تملَّك ابن الجوزي نسخة منها بخط ابن عقيل، يؤكد حقيقة ما ذهب إليه لويس ماسينيون من أن ابن عقيل في الاستتابة كان فقط يردِّد بلسانه، ولم يكن يخبر حقيقة ما يؤمن به.

ومن ذلك يبدو أن ابن عقيل أُكره علىٰ التبرؤ من الحلاج، وأن إضافة البراءة من الحلاج كانت بطلب من الشريف أبي جعفر. وعلىٰ أي حال، فإن ذلك لا يعني بالضرورة أن الشريف كان مبغضًا للصوفية، أو حتىٰ مبغضًا للحلاج، فلربما كان هو نفسه صوفيًا، كحال العديد من الحنابلة في عصره. وحقيقة أن «النصرة» آلت ملكيتها لاحقًا لابن الجوزي، تثبت أن الشريف لم يمزقها بعد أن أحضرها له معالي الحائك. والأرجح أن الشريف التزم بنتائج الإجماع الذي أدان الحلاج، رغم قلة الأمور

(١) La Passion de Hallaj, II, 497 نقلًا عن «تاريخ الإسلام» للذهبي، (أحداث ٥٩١هـ)، و«الأعلام»، (٩/ ٦٠)، عن «الإعلام» لابن قاضي شهبة الذي ذكر الرد الذي وضعه هبة الله علىٰ النصرة.

(٢) «ذيل طبقات الحنابلة»، (تحقيق الفقي)، (١/ ١٠٦)، وانظر أيضًا: La Passion de Hallaj, II, 184.

المجمع عليها بالكلية بين الفقهاء؛ لأنه نوع الإجماع نفسه الذي استعان به ضد ابن عقيل؛ أي أن صدور فتوىٰ من عدد من الفقهاء كافٍ لإثبات التهمة، مما يدع المتهم مجبرًا إما علىٰ إعلان توبته أو مجابهة العواقب الوخيمة. وهذا هو نوع الإجماع الذي أدان الحلاج.

ثانيًا
كتب الخليفة القادر والاعتقاد القادري

لم تأتِ المصادر -حسب علمي- علىٰ أي ذكر للاعتقاد القادري في مدة خلافة القادر. وجاء أول ذكر له علىٰ أنه عقيدته (الاعتقاد القادري) بعد عقد من وفاته، في خلافة ابنه القائم (حكم من ٤٢٢ - ٤٦٧هـ = ١٠٣١ - ١٠٧٥م). ومع ذلك، فإن النقاط الأساسية في الاعتقاد القادري وجدت في المحاضر[١] التي أصدرها الخليفة القادر في العقدين الأول والثاني من القرن الحادي عشر (الميلادي)، وآخرها كان في (٤٢٠هـ = ١٠٢٩م)، أي: قبل وفاته بسنتين.

(١) كتب القادر وكتب المأمون:

حملت بداية القرن الحادي عشر (الميلادي) صدور كتب القادر. وحسب ما تذكره المصادر التاريخية بخصوص محتواها، فلم تكن هذه الكتب سوىٰ ردّة فعل علىٰ كتب المأمون (حكم من ١٩٨ - ٢١٨هـ = ٨١٣ - ٨٣٣م) التي تسببت في ظهور المحنة قبل قرنين من الزمن. وقد أصدر القادر الكتاب الأول عام (٤٠٨هـ = ١٠١٧ - ١٠١٨م). وفيه استتاب القادر فقهاء المعتزلة، ونهاهم عن الكلام، والتدريس والمناظرة في الاعتزال والرفض والمقالات المخالفة للإسلام. وتوجب علىٰ من ثبتت عليه التهمة أن يوقع علىٰ استتابة، وإن عاد حلَّ به النكال والعقوبة[٢]. وصدر الكتاب الثاني في

(١) تُشير كتب التاريخ لهذه القرارات بالمحاضر أحيانًا وبالكتب أحيانًا أخرىٰ. [المترجم].

(2) Ibn 'Aqil et la resurgence de l'Islam traditionaliste au XI siècle (V siècle de l'hegire), 300

العام التالي، وقرئ في (١٧ رمضان[١] ٤٠٩هـ = ٢٧ يناير ١٠١٩م) في الموكب بدار الخلافة. وفيه مذاهب أهل السنة، وقيل فيه: «من قال إن القرآن مخلوق، فهو كافر حلال الدم»[٢].

وفي السياق نفسه، صدرت ثلاثة كتب لبيان عقيدة أهل السنة في (٤٢٠هـ = ١٠٢٩م)، وقرئت بدار الخلافة في التواريخ التالية: (١٩ شعبان = ٢ سبتمبر)، و(٢٠ رمضان = ٢ أكتوبر)، و(١ ذي القعدة = ١١ نوفمبر). وفي كل مرة جُمع الأشراف، والقضاة، والشهود، والفقهاء، وأخذت في آخر الكتاب خطوط الحاضرين وسماعهم بما سمعوه. وقرأ الكتاب الثاني، حاجب القادر أبو الحسن بن حاجب النعمان (ت ٤٢١هـ = ١٠٣٠م) علىٰ جمع مماثل من الحضور. وحسب ما وصفت به هذه الكتب، فإن كلًا منها كان أكثر تفصيلًا من سابقه، وبلغ من طول الكتاب الثالث أن أقام الناس إلىٰ بعد العتمة حتىٰ استوفيت قراءته. ولعل هذا الكتاب هو ما نسب إلىٰ الخليفة القادر باسم كتاب (فيه) الأصول[٣].

ولا نجد في أي من المصادر التي وصلتنا النص الكامل لتلك الكتب. ويقال بأن أولها كان يحوي تفصيلًا لعقيدة أهل السنة، وإدانة للمعتزلة، واستشهد ببعض الأحاديث النبوية في نقض مذهب المعتزلة. أما بقية الكتب فقد وصمت بالفسق كل من قال بأن القرآن مخلوق، ثم ذكرت بعدها المناظرة التي جرت بين عبد العزيز بن يحيىٰ الكناني المكي (ت ٢٤٠هـ = ٨٥٤م)، وهو من أتباع الإمام الشافعي (ت ٢٠٤هـ = ٨٢٠م)، وبين بشر المريسي (ت ٢١٨هـ = ٨٣٣م)، وهو فقيه حنفي معتزلي، وقد درس الفقه علىٰ يد القاضي أبي يوسف (ت ١٨٢هـ = ٧٩٨م).

وكان موضوع هذه المناظرة هو الكلام علىٰ مسألة هل القرآن مخلوق؟. وقد اختتمت هذه الكتب بالدعوة للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر[٤].

---

(١) الوارد في كتب التاريخ أن قراءة الكتاب الثاني كانت في يوم الخميس السابع عشر من المحرم. [المترجم].

(٢) المصدر السابق، (ص/ ٣٠١).

(٣) انظر: «المنتظم»، (٧/ ١٦١)، و«الكامل»، (في وفيات سنة ٤٢٢هـ)، حيث ذكر باسم: «كتاب علىٰ مذهب السنة»، ولترجمة ابن حاجب النعمان، يراجع: «تاريخ بغداد»، (١٢/ ٣١)، و«المنتظم»، (٨/ ٥١، ٥٢).

(4) Ibn 'Aqil et la resurgence de l'Islam traditionaliste au XI siècle (V siècle de l'hegire), 301-303

وكان لكتب القادر غرض واحد: وهو بيان عقيدة أهل السنة، وإدانة كل ما خالفها. وليس بوسعنا، حسب المصادر المتاحة حاليًا، التأكُّد من كيفية تحول هذه الكتب لتصبح هي الاعتقاد القادري، ولا حتىٰ معرفة إذا ما تم ذلك في حياة الخليفة نفسه، أو تم لاحقًا في خلافة ابنه. وتتحدث المصادر عن هذه الوثيقة باعتبارها حوت أصول اعتقاد أهل الحديث. وعلي أي حال، فإن الاعتقاد القادري والأوصاف التي خلعت علىٰ وثيقة القادر وكتبه توضِّح أن موضوعها كان نشر العقائد السنيَّة وهدم عقائد المتكلمين[(١)].

(٢) نشر القائم للاعتقاد القادري:

ذكر ابن الجوزي سلسلة من الرواة، كمصدره للاعتقاد القادري. وبدأ الإسناد بشيخه محمد بن ناصر (ت ٥٥٠هـ = ١١٥٥م)، وهو أحد تلامذة ابن عقيل، الذي رواه عن أبي الحسين محمد بن محمد بن الفراء (ت ٥٢٦هـ = ١١٣١م)، وهو ابن القاضي أبي يعلىٰ، ومن المحتمل أن يكون رواه عن والده. ثم قدّم ابن الجوزي للاعتقاد بقوله:

أخرج الإمام القائم بأمر الله أمير المؤمنين أبو جعفر بن القادر بالله في سنة (٤٣٠هـ) ونيف، الاعتقاد القادري الذي ذكره القادر. فقرئ في الديوان وحضر الزهاد والعلماء، وممن حضر الشيخ أبو الحسن علي بن عمر [بن] القزويني (ت ٤٤٢هـ = ١٠٥٠م)، أستاذ الحديث وزاهد كبير، فكتب خطه تحته قبل أن يكتب الفقهاء، وكتب الفقهاء خطوطهم فيه أن هذا اعتقاد المسلمين ومن خالفه فقد فسق وكفر[(٢)].

---

(١) «تاريخ بغداد»، (٤/ ٣٧)، حيث ذكر اسم كتاب القادر أنَّه كتاب في الأصول، وفي «الكامل»، (في وفيات سنة ٤٢٢هـ)، أعطي الاسم نفسه، أما «المنتظم»، (٧/ ١٦١)، فقد أسماه «كتاب فيه الأصول»، أي: حوىٰ أصول اعتقاد أهل السنة وأشياء أخرىٰ.

(٢) ورد أن نشر القائم للاعتقاد القادري كان في (٤٣٢هـ)، حين وقع العلماء -وعلىٰ رأسهم الزاهد أبو الحسن القزويني- علىٰ الاعتقاد، يُنظر: «طبقات الحنابلة»، (٢/ ٢١٠)، (السطور/ ١٤ - ١٦). وللنص العربي للاعتقاد، ينظر «المنتظم»، (٨/ ١٠٩ - ١١١)، وترجمه للألمانية آدم متز في Die Renaissance des Islams 198-201 وترجمه للإنجليزية صلاح الدين خدابخش في The Renaissance of Islam 206-209 وترجمه للفرنسية جورج مقدسي في Ibn 'Aqil et la resurgence de l'Islam traditionaliste au XI siècle (V siècle de l'hegire), 303-308 وعلق عليه، (ص/ ٣٠٨-٣١٠).

ومعنىٰ هذا أنه صار بإمكان الفقهاء إصدار فتاوىٰ تبيح دم الفاسقين.

(٣) الأسباب القريبة والبعيدة وراء الكتب والاعتقاد:

لم يذكر ابن الجوزي سببًا لنشر الاعتقاد القادري، ولا يوجد -حسب علمي- في كتابه المنتظم أو في أي مصدر آخر ذكر لأي صلة بين الكتب والاعتقاد. ولم يزد ابن الجوزي علىٰ ذكر الاعتقاد بنصه بعد ذكره لإسناده، وذلك في أحداث عام (٤٣٣هـ = ١٠٤١ - ١٠٤٢م)، أي بعد ثلاث عشرة سنة من آخر كتب (محاضر) القادر. وإني لأرىٰ أن هناك علة بعيدة وأخرىٰ قريبة وراء هذه المحاضر والاعتقاد. أما **العلة القريبة**، حسبما أرىٰ، فهي النشاط الفكري للمتكلمين، وبخاصة اثنين: القاضي عبد الجبار المعتزلي (ت ٤١٥هـ = ١٠٢٥م)، وعبد القاهر البغدادي الأشعري (ت ٤٢٩هـ = ١٠٣٧م). وسنتناول نشاطهما لاحقًا في القسم الثاني من الكتاب وموضوعه أصول الدين. أما **العلة البعيدة** فكانت كتب المأمون قبل قرنين من الزمان، التي تسببت في المحنة. وكان أول كتب القادر موجهًا للفقهاء الأحناف المعتزلة، محرمًا عليهم تدريس كلام المعتزلة. وقد ساند المأمون أيام المحنة قضاة الأحناف المعتزلة علىٰ فقهاء المحدثين[١]. وكانت النقطة الجوهرية في كتب كلا الخليفتين هي القرآن. أما المأمون فكان غرضه حمل المحدثين علىٰ القول بخلق القرآن. أما القادر فكان غرضه الإبقاء علىٰ قدسية القرآن كونه كلام الله غير مخلوق.

(٤) أهمية الاعتقاد القادري ودلالته:

نظرًا لطبيعة الكتاب الحالي، فإن تحليلًا سريعًا للاعتقاد القادري سيكون كافيًا؛ لتوفر النص الأصلي للاعتقاد، إضافة إلىٰ ثلاث تراجم وهي الألمانية والإنجليزية والفرنسية[٢]. سنتناول في التحليل التالي بعض الأجزاء الرئيسة من الاعتقاد القادري. يبدو جليًّا أنه بيان لعقيدة أهل الحديث، وقد وصم بالبدعية كل العقائد المخالفة لعقيدة أهل السنة. وشدَّد النكارة علىٰ المتكلمين، وانتقد المعتزلة والأشاعرة. ولم يحوِ الاعتقاد القادري أي نقد ضد الصوفية عمومًا، أو الحلاج خصوصًا. وقد ردَّ علىٰ

---

(١) لمزيد من التفاصيل حول المحنة، ينظر المقالة في Encyclopedia of Islam (2nd edition), s.v. (by M. Hinds), ومصادر تلك المقالة، ولدراسة حديثة حول محنة المأمون، انظر مقالة Ma'mun.

(٢) انظر الهامش (رقم ٢، ٤٣).

المشبهة وبخاصة الكرامية وكلامهم في العرش. ثم قرر الأسماء والصفات لله -تعالىٰ- فأثبتها خلافًا لمن أبطلوها، من أمثال بعض الإمامية والإسماعيلية، الذين قالوا: بأن الله عليم بلا علم، قوي بلا قوة، إلىٰ آخره. وكذا خلافًا للمعتزلة الذين أبطلوا الصفات، وعطلوها، وتأولوها.

كما أبرز مسألة الأسماء والصفات عند الرد علىٰ الأشاعرة، الذين فرقوا بين الصفات فجعلوا منها حقيقية ومجازية، بينما اعتبر الاعتقاد القادري كل الصفات التي وصف الله بها نفسه، ووصفه بها رسوله صفات حقيقية. وقد تجلىٰ هذا الردُّ المزدوج علىٰ المعتزلة والأشاعرة بصورة أكبر حين الكلام علىٰ الصفة التي أثير حولها الكثير من الجدل: وهي صفة الكلام، وهي محل النزاع بين الفئتين المتصارعتين، كما اتضح من خلال محاضر المأمون والقادر. وقد بدأ الاعتقاد القادري بالتأكيد علىٰ أن كلام الله غير مخلوق، خلافًا للمعتزلة. ثم تلا ذلك تقرير مفصل ردًّا علىٰ ما قرره الأشاعرة؛ فكلام الله غير مخلوق بحال: متلوًا كان، أو محفوظًا، أو مكتوبًا، أو مسموعًا. وهذا التقرير يخالف ما قرره الأشاعرة من تفرقة بين كلام الله غير المخلوق، وبين تعبيرنا له بصورة مخلوقة. ومن ثَمَّ تم وصم أطروحة الأشاعرة، وكذا المعتزلة، بالبدعية، ومن قال بقولهم فهو كافر حلال الدم، إلا أن يتوب.

وقرر الاعتقاد القادري أن الإيمان قول وعمل ونية، وأنه يزيد وينقص، وأن الإنسان لا يدري كيف هو مكتوب عند الله، ولا بماذا يختم له؛ فلذلك يقول: مؤمن إن شاء الله، وأرجو أن أكون مؤمنًا. ويكون الإيمان بهذه الصورة متفقًا مع ما قرره الشافعي (ت ٢٠٤هـ = ٨٢٠م)، وابن حنبل (ت ٢٤١هـ = ٨٥٥م)؛ ومخالفًا لما قرره المعتزلة، حيث يعرفون الإيمان بالإسلام، وعليه فهو مجرد التلفظ بالشهادة، من حركات وإشارات؛ ومخالفًا أيضًا لما قرره الأشعري من أن الإيمان لا يزيد ولا ينقص، وأنه لا دخل للعمل فيه، وأنه لا يجب فيه الاستثناء.

(٥) تنفيذ ما ورد في الاعتقاد القادري:

لم يدّخر الخليفة القادر وقتًا في تنفيذ بنود الاعتقاد. ففي مطلع (ربيع الثاني للعام ٤١٧هـ = مايو - يونيو ١٠٢٦م) رُمي أبو عبد الله الصيمري (ت ٤٣٦هـ = ١٠٤٥م)، رئيس المذهب الحنفي مستقبلًا، بالاعتزال وتوجب عليه أن يعلن توبته وبراءته من

الاعتزال حتىٰ يصبح شاهدًا معتبرًا عند قاضي القضاة. والصيمري هذا هو من تولىٰ رئاسة المعتزلة ببغداد بعد وفاة المعتزلي الشهير القاضي عبد الجبار، كما تولىٰ رئاسة المذهب الحنفي بعد وفاة القدوري (ت ٤٢٨هـ = ١٠٣٧م). كما بادر الأمراء الموالون للخليفة بنشر الاعتقاد القادري، كما فعل مسعود الغزنوي (حكم من ٤٢١ - ٤٣٢هـ = ١٠٣١ - ١٠٤١م)، وطغرل بك السلجوقي (حكم من ٤٢٩ - ٤٥٥هـ = ١٠٣٨ - ١٠٦٣م)؛ إذ كانوا يسعون لنيل تأييد الخليفة التالي «القائم»، الذي عرف الاعتقاد مدة خلافته باسم «الاعتقاد القادري القائمي». وقد استمد الاعتقاد قوته من إجماع الفقهاء، وقد نُشر وطبقت بنوده حين كانت الأراضي شرقي دولة الخلافة تحت سيطرة البويهيين الشيعة، وذلك قبل ظهور السلاجقة السُّنَّة علىٰ مسرح الأحداث بزمن طويل[1].

وقد تشارك الصيمري وابن عقيل في أمر: أنه قد توجب علىٰ كليهما التوقيع علىٰ الاستتابة والبراءة من المعتزلة، وينتهي الشبه عند هذا الحد. فقضية الصيمري كانت بسيطة؛ إذ طُلب للاستتابة فأجاب، وانتهت قضيته عند هذا الحد. أما قضية ابن عقيل فلم تكن بمثل هذه السلاسة. فمع الإمعان فيما جرىٰ، يتضح أن الأمر كان أكثر من مجرد استتابة. فابن عقيل ينكر علىٰ الدوام أن يكون قد رغب في أن يصير معتزليًا؛ وإنما أراد التعلم من جميع العلماء الموجودين في عصره بغض النظر عن ميولهم العقدية والفكرية. وقد اشتكىٰ: «وكان أصحابنا الحنابلة يريدون مني هجران جماعة من العلماء، وكان ذلك يحرمني علمًا نافعًا»[2]. وبجانب الاتهام الرسمي الذي وجِّه له، والمتماشي مع بنود الاعتقاد القادري، كان هناك سبب خفيٌّ غير معلن -سبب شخصيّ- وهو غريمه الشريف أبو جعفر.

---

(1) The Sunni Revival.

(٢) «ذيل طبقات الحنابلة»، (١/ ١٧٣).

ثالثًا
الاستتابة والاعتقاد القادري في الدراسات الغربية

(١) الاستتابة:

نظرًا لأهميتها التاريخية، فقد اجتذبت اهتمام اثنين من أشهر علماء الإسلاميات؛ وذلك لأسباب متصلة بتخصصاتهم البحثية وهما: إجناس جولدتسيهر، الذي كان يدرس الحركات الحنبلية في التاريخ الإسلامي، ولويس ماسينيون الذي قام بدراسة حول الحلاج والعصر الذي عاش فيه. وقد كان ماسينيون مهتمًا علىٰ وجه الخصوص بـ «النصرة»، وهي الجزء الذي وضعه ابن عقيل في نصرة الحلاج. وقد صلب الصوفي العظيم في العقد الأول من القرن الرابع (الهجري)/ العاشر (الميلادي)، بسبب ما قرره جماعة من الفقهاء من اعتبار ما قاله في لحظة تجلٍ صوفية ردَّة، وذلك حين صاح الحلاج: «أنا الحق!».

* اكتشاف جولدتسيهر للاستتابة:

أثناء إعداد جولدتسيهر لبحثه Zur Geschichate der Hanbalitischen Bewegungen[١]، (تاريخ الحركات الحنبلية) أتىٰ علىٰ ذكر استتابة ابن عقيل، التي استخدمها ليستدل بها علىٰ مدىٰ القسوة التي استخدمها الحنابلة ضد واحد منهم جرؤ علىٰ الاهتمام بدراسة فكر المعتزلة والحلاج. لكنهم لم يكونوا الحنابلة، وإنَّما كان الشريف أبو جعفر وجماعة من أنصاره هم العصبة وراء الاستتابة. وكان الشريف أبو جعفر أحد أعيان المذهب الحنبلي، إضافة لكونه أحد نبلاء السُّنَّة الهاشميين

(1) Zeitschrift der Morgenländischen Gesellschaft, LXII (1908), 1-28.

المعروفين بالأشراف. ولأنه من الأشراف استطاع الحصول علىٰ الدعم الذي تحتاجه جماعة حسبته، التي شنَّت حملات ضد الرذائل المنتشرة آنذاك، وبخاصة المواخير وشرب الخمور. ولم يكن الشريف هو من آلت إليه مشيخة الحنابلة في وقته (كما افترض جولدتسيهر)، وإنما تزعم طائفة مناهضة لابن عقيل. واستطاع الشريف أبو جعفر إجبار ابن عقيل علىٰ الاستتابة بسبب بعض كتابات ابن عقيل، التي وصلته عن طريق شخص يدعىٰ معالي الحائك. وقد أعطىٰ ابن عقيل كتاباته هذه لمعالي الحائك إثر مرض ألمَّ به، كي يتلفها حال موته.

وقد ذكر جولدتسيهر الاستتابة لسببين: للإشارة لأهمية الوثيقة في التأريخ الثقافي، وللتأكيد علىٰ كونها مثالًا للسلوك الحنبلي الذي آمن أنه كان ديدنهم. فبالنسبة إلىٰ جولدتسيهر، فإن اضطهاد ابن عقيل وإرغامه علىٰ الاستتابة قد أظهر مدىٰ ما بلغه التعصب الديني لدىٰ الحنابلة، كما ظهر من أفعال الشريف أبي جعفر، مما حدا بجولدتسيهر إلىٰ الاعتقاد بأن رئاسة المذهب الحنبلي قد آلت إلىٰ الشريف أبي جعفر. وقد عقد جولدتسيهر مقارنة بين ما اعتبره السلوك الحنبلي المتحفظ والمتعصب، وبين ما اعتبره السلوك الأشعري الوسطي المتسامح، معتقدًا أن هذا التوجه الأشعري هو التوجه السنيّ الجديد للإسلام، الذي حلَّ محل التوجه السنيّ العتيق للحنابلة.

اهتمام لويس ماسينيون بالاستتابة:

وفي مطلع هذا القرن، اجتذبت الاستتابة اهتمام لويس ماسينيون حيث كان يقوم بالإعداد لعمله الفذ The Passion of Hallaj. فحقيقة أنه بعد مضي أكثر من قرن ونصف علىٰ حادثة إعدام الحلاج، تم إجبار واحد من علماء بغداد الحنابلة -بعد فترة من الملاحقة والاضطهاد- علىٰ البراءة من جزء سطَّره لنصرة الحلاج، لهي دليل دامغ علىٰ أن ذكرىٰ هذا الصوفي العظيم وتأثيره ما زال حيًّا. وقد أفاض ماسينيون في التدليل علىٰ بقاء هذا الأثر حتىٰ عصرنا. ويختلف التأريخ لفترة ابن عقيل في الطبعة الثانية لكتاب ماسينيون، التي تمت بعد وفاته، في بعض الأمور عما يرد في صفحات هذا الكتاب. إذ نشر كتابي السابق عن ابن عقيل بعد رحيل ماسينيون. وقد ظلت صورة القرن الحادي عشر (الميلادي) متفقة مع ما ورد في أعمال سابقة (وهي صورة تتفق عامة في أغلبها مع ما جاء في كتاب جولدتسيهر)، وذلك بالنسبة إلىٰ التاريخ الديني وتاريخ المعاهد العلمية في القرن الحادي عشر (الميلادي) ببغداد.

ومع مطلع القرن العشرين، حينما كان جولدتسيهر في خضم عمله، كان من المحتم تقريبًا أن تكون لدىٰ الدوائر العلمية المعاصرة صورة خاطئة عن التاريخ الإسلامي فيما يتعلق بالقرن الحادي عشر (الميلادي). إذ كانت تتم قراءة التاريخ الإسلامي من كتب المتكلمين، مع إغفال ما ورد بكتب المحدثين. وقد تناولت هذ الإشكالية في موضع آخر[1]. وسألزم نفسي ههنا بتجلية بعض الإشكالات. فالقرن الحادي عشر (الميلادي) كان قرنًا حديثيًّا، لا معتزليًّا ولا أشعريًّا. وما جدَّ بخصوص أشاعرة القرن الحادي عشر (الميلادي) أنهم لم يكونوا «السنَّة الجدد»، كما زَعم، لكنهم كانوا امتدادًا للمعتزلة ليصبحوا «المتكلمين الجدد» وتطلعوا إلىٰ الاعتراف بهم كأهل السنَّة. والأدلة المتضافرة علىٰ ذلك مبثوثة في محاضر القادر والاعتقاد القادري. ويحكي ما حوته صراعًا امتد لقرون بين المتكلمين والمحدثين، تعود جذوره إلىٰ الشافعي وتحريمه للكلام في القرن الثامن (الميلادي).

*** الاستتابة في التاريخ:**

والاستتابة وثيقة حديثية كالاعتقاد القادري، وقد حفظت بتمامها. أما استتابة ابن شنبوذ (ت ٣٢٨هـ = ٩٣٩م) فلم يصلنا منها سوىٰ قدر يسير، وفيها تراجع ابن شنبوذ عن القراءة بالقراءات الشاذة. وتتماثل فقراتها مع فقرات استتابة ابن عقيل، عدا الأجزاء المتروكة فارغة والمتعلقة بحالات التبرؤ. وتُعد استتابة ابن عقيل لحظة تاريخية فارقة في التاريخ الديني الاجتماعي لتلك الفترة. فهي تمثِّل غلبة حركة أهل الحديث المدعومة من الخليفة علىٰ المعتزلة الذين بدأ أفول نجمهم في مقابل بزوغ نجم الأشاعرة. وقد استمد الأشاعرة العون من قوًى خارجية، من نظام الملك الذي كان وزيرًا لمدة ثلاثين سنة للسلطان السلجوقي آلب أرسلان (حكم من ٤٥٥ - ٤٦٥هـ = ١٠٦٣ - ١٠٧٢م)، ولملكشاه (حكم من ٤٦٥ - ٤٨٥هـ = ١٠٧٢ - ١٠٩٢م). واستمر أهل الحديث علىٰ عداوتهم للمتكلمة الجدد (الأشاعرة) كما ظلوا في عداوتهم مع المتكلمين القدامىٰ (المعتزلة).

---

(1) See 'Ash'ari and the Ash'arites in Islamic Religious History, and The Sunni Revival, among others.

* **الاستتابة في حياة ابن عقيل:**

بالنسبة إلىٰ ابن عقيل، فإنّ الفترة ما بين عام (٤٤٧هـ)، واستتابته في عام (٤٦٥هـ)، كانت فترة عصيبة. وقد تركت أثرها فيه لبقية حياته. فقد اجتاحت جحافل السلاجقة سنة (٤٤٧هـ = ١٠٥٥م) الربع المقيم به، باب الطاق، علىٰ الضفة الشرقية من نهر دجلة. وتُرِك يعاني الفقر، حتىٰ تولاه أبو منصور بن يوسف. وبعيد وفاة أبي منصور بن يوسف سنة (٤٦٠هـ)، صار ابن عقيل طريدًا شريدًا ومضطهدًا ومنفيًا. وبدلًا من أن تؤدي معاناته للتأثير فيه سلبًا وإيغار صدره تجاه المذهب الحنبلي، علَّمته الحكمة والتعقل وأدَّت لضبط حماسة شبابه وعنفوانه. ولم يتح له التدريس طوال عقد كامل هو الفاصل بين وفاة وليّه في (٤٦٠هـ)، ووفاة غريمه الشريف أبي جعفر في (٤٧٠هـ)؛ مما أتاح له الفرصة للتفكر في الخلافات القائمة بين القوتين العقليتين في وقته. وصار هو منتجًا فريدًا لكلتا المدرستين، بسبب نشأته العائلية ومذهبه الفقهي. وبتوافر الوقت لديه، وانقطاعه عن المجتمع التعليمي، وعن الجدل والمناظرات التي لا يكف نهمه عنها، فمن المفترض أن شَحْذَ أفكاره كان هو شغله الشاغل.

وأغلب الظن أنه بدأ عمله الموسوعي «كتاب الفنون» في تلك الفترة، وفيه أورد آراءه وخواطره حول الناس والمجتمع، والحكومة والمدارس الفقهية، وعلماء العقيدة، والصوفية والفقهاء، وعن أسلافه ومعاصريه. وفي منفاه، تفكَّر فيما تعرض له من محن وابتلاءات، وفي أفكاره وتطلعاته، وانتقاداته وملاحظاته؛ مما جعل حياته مقتصرة علىٰ التفكُّر، والتحاور مع الكتب، وتدوين ملاحظاته. وصار الوقت ذا قيمة عليا له، بحيث لا يحل له إضاعته:

إني لا يحل لي أن أضيع ساعة من عمري، فإذا تعطّل لساني من مذاكرة ومناظرة، وبصري من مُطَالَعَةٍ، عملت في حال فراشي وأنا مضطجعٌ، فلا أنهض إلا وقد يحصل لي ما أسطره، وإني لأجد من حرصي علىٰ العلم في عشر الثمانين، أشد مما كنت وأنا ابن عشرين[١].

وبنهاية الجزء الوحيد الذي وصلنا من كتابه «الفنون»، يخبرنا كيف كتبه: «قال حنبلي [يعني نفسه]: ننتخب الفضائل من أفواه الرجال، وبطون صحائف العلماء، وما

---

(١) «ذيل طبقات الحنابلة» (١/ ١٦٧).

يسنح به الخاطر من الله -تعالىٰ- فنسطره [في كتاب «الفنون»]»[1].

(٢) الاعتقاد القادري:

* اكتشاف آدم متز للاعتقاد القادري:

كان أول اهتمام بالاعتقاد القادري في الأوساط العلمية الحديثة في بدايات القرن العشرين، عندما تنبَّه إليه آدم متز في كتاب «المنتظم» لابن الجوزي، وكان ما زال مخطوطًا آنذاك. ولكنه لم يجتذب انتباه العلماء بعد أن نشره متز في كتابه «**عصر النهضة في الإسلام**» Renaissance of Islam. وكان متز مصيبًا فيما ذهب إليه من أن الاعتقاد القادري كان موجهًا ضد المعتزلة، لكنه لم يلحظ إدانته للأشعرية؛ إذ لم تذكر فيه الأشعرية صراحة. ويبدو أن للحياة مفاجأتها الخاصة التي تضافرت من أجل التعمية علىٰ التوجه المضاد للأشاعرة في الاعتقاد القادري. فقد نشر نص الاعتقاد القادري كاملًا مترجمًا إلىٰ الألمانية، في كتاب متز «عصر النهضة في الإسلام»، الذي نشر في (١٩٢٢م) بعد وفاة متز. وقد توفي جولدتسيهر في العام السابق، في (نوفمبر ١٩٢١م). وفي عام (١٩٦٣م) نشر كتابي السابق عن ابن عقيل، وفيه تعرضت لوصف بيئة القرن الحادي عشر (الميلادي)، مصحوبًا بترجمة فرنسية للاعتقاد القادري، وتحليل لما ورد به. وقد توفي ماسينيون في العام السابق لنشر كتابي، في (أكتوبر ١٩٦٢م). وفي الطبعة الثانية لكتاب ماسينيون «آلام الحلاج»، التي تمت بعد وفاته، تم التنبُّه لإدانة الاعتقاد للمعتزلة، لكن ليس للأشاعرة.

* غياب ذكر الاعتقاد القادري من كتاب «العقيدة الإسلامية» لفنسنك:

لكن أكثر ما يؤسف له هو عدم ذكر إيه. جيه. فنسنك الاعتقاد القادري في كتابه «**العقيدة الإسلامية**» The Muslim Creed المنشور سنة (١٩٣٠م)، أي بعد ثماني سنوات من كتاب متز «عصر النهضة في الإسلام». وكما ذكرت سابقًا، فإن متز قد نقل نص الاعتقاد من المصدر الوحيد المعروف للاعتقاد، وهو كتاب «المنتظم» لابن الجوزي. وقد كان اعتماد المؤرخين بصفة عامة علىٰ كتاب «الكامل» لابن الأثير (ت ٦٣٠هـ = ١٢٣٢م) لمعرفة أحداث تلكم الفترة، إلا أن ابن الأثير لم يورد في كتابه

(١) «الفنون»، (ص/ ٧٥٠).

نص الاعتقاد القادري، وإنما اكتفىٰ بذكر كتاب القادر الذي صنفه علىٰ مذهب السنة[١]. وقد تناول فنسنك-القرن الحادي عشر (الميلادي) في الفصل الأخير من كتابه، والمعنون بـ «التطور التالي للعقيدة»، ولكنه لم يأتِ فيه حتىٰ علىٰ ذكر العقيدة ذاتها.

*** خلفية الاعتقاد القادري:**

ويُعدُّ الاعتقاد القادري نتيجة لنجاح حركة أهل الحديث في صراعهم الذي امتد لقرنين من الزمان ضد المتكلمين، وتعود أصول هذا الصراع لأيام الشافعي. ويعتبر كتاب «**الرسالة**» للشافعي أولىٰ الخطوات البارزة لأهل الحديث في الرد علىٰ المتكلمين، وقد أنشأ هذا الكتاب أصولًا جديدة، مضادة لأصول المتكلمين[٢]. وقد بدأ الشافعي هذا الاتجاه السنيّ، الذي بلغ شكله النهائي في عصر ابن عقيل. وخلال هذه الفترة، قام أهل السُّنَّة بتقدُّم تدريجي من التمسك المطلق بالكتاب والسنَّة وأقوال السلف، إلىٰ تبني بعض الأصول الفلسفية بغرض التوفيق بين العقل والنقل.

ولعب ابن عقيل دورًا رئيسًا في هذه المقاربة، باعتباره محدثًا تنويريًا؛ فلضمان نجاح مثل هذه الموافقة لا بدَّ، فلا بدَّ من نشأتها داخل معسكر أهل الحديث. وقد كان ابن عقيل جديرًا بهذا الدور لطبيعة المنهج العقلي الذي تشربه في سنوات التحصيل، والذي تألَّف من جمع نادر بين العقلانية الاعتزالية والمدرسة الشافعية - الحنبلية الحديثية. ويدين بهذا المنهج لبيئته الأسرية المشتغلة بالاعتزال والأدب، ومنظومة التعليم العالي ببغداد التي طورت لاحقًا علىٰ صعيدي المعاهد العلمية المدرسية وحركة الأدب السنيّ، ويدين بصورة خاصة لسعيه الدؤوب وبحثه المتفاني عن الحكمة أينما وجدت. وكاد هذا الأمر الأخير أن يكلفه حياته.

---

(١) ينظر الهامش السابق رقم ١، ص ٤٣.

(2) See The Juridical Theology of Shaafi'i: Origins and Significance of Usul al-Fiqh'

الفصل الثاني

سيرة ابن عقيل

أولًا
الميلاد والعائلة ومراحل الدراسة الأولى

(١) تاريخ الميلاد ومحله:

نقل عن ابن عقيل تعيين تاريخ ميلاده ومحله: ولد ببغداد في (شهر جمادىٰ الآخرة ٤٣١هـ = فبراير - مارس ١٠٣٩م). وقال تلميذه ابن ناصر إنه سمع ذلك منه شخصيًا، وذكر ابن الجوزي وهو تلميذ ابن ناصر أنه قرأ ذلك بخط ابن عقيل(١). وما ورد خطأً ببعض المصادر من أنه ولد في (٤٣٢هـ)، فلعل مردَّه إلىٰ ما حكاه ابن عقيل عن حادثة وقعت «سنة (٤٣٦هـ)، وأنا ابن خمس سنين أو دونها بأشهر»(٢). أما محل مولده، فقد ذكر أنه بالربع الغربي لبغداد: «... بباب الطاق التي فيها مولدي»(٣).

(٢) البيئة العائلية:

*** ولدينا شاهد من كلام ابن عقيل بخصوص خلفية عائلته الحنفية - الاعتزالية، حيث يقول:**

وأما أهل بيتي، فإن بيت أبي كلهم أرباب أقلام، وكتابة، وشعر، وآداب، وكان جدي محمد بن عقيل كاتب حضرة بهاء الدولة [البويهي](٤)، وهو المنشئ لرسالة عزل

(١) «المنتظم»، (ص/ ٢١٢)، (السطور/ ١٠، ١١).

(٢) المرجع السابق، (٨/ ٢٤٥)، (سطر/ ٨).

(٣) «الفنون»، (ص/ ٣٧)، (السطور/ ١٤، ١٥).

(٤) حكم من (٣٩٧ - ٤٠٣هـ = ٩٨٩ - ١٠١٢م).

الطايع[1] وتولية القادر، ووالدي أنظر الناس وأحسنهم جزلًا وعلمًا. وبيت أمي بيت الزهري صاحب الكلام [معتزلي] والدّرس علىٰ مذهب أبي حنيفة[2].

وهناك ما يدفعنا للاعتقاد بأن الزهري هذا كان أحد مشايخ الحديث لأبي عبد الله الصيمري، الحنفي - المعتزلي سالف الذكر، الذي استتيب من الاعتزال في (٤١٧هـ = ١٠٢٦م)، وإلا ستُردُّ شهادته أمام قاضي القضاة[3]. وتعطينا هذه النبذة اليسيرة عن خلفيته العائلية فكرة عن المؤثرات الأولىٰ في حياته. ويبدو أنه قد تشرب الحسَّ الأدبي من جهة أبيه، والجانب الشرعي من جهة أمِّه، ويستدل علىٰ ذلك بولعه الشديد بعلمي الجدل والمناظرة. ومن جهة أمه أيضًا تشرب الاهتمام بعلم الكلام، الذي وقع عليه اللوم بسببه، وبسببه أيضًا نسب إليه ابن رجب، صاحب أكبر ترجمة له، ضَعْف البضاعة في الحديث.

(٣) الأصول الحنفية - الاعتزالية:

كما تشير بعض الأمور في حياة ابن عقيل إلىٰ أصوله الحنفية - الاعتزالية:

(١) كان محل مولده، باب الطاق، المربع السكني لمعتزلة الأحناف.

(٢) وجود مشهد أبي حنيفة (ت ١٥٠هـ = ٧٦٧م) هناك، وقد أعاد بناءه أبو سعد المستوفي (ت ٤٩٤هـ = ١١٠١م) وهو حنفي عمل مستوفيًا للسلاجقة، وهو أيضًا من أنشأ هناك جامعة الإمام أبي حنيفة.

(٣) المذهب الحنفي، الذي انتمىٰ إليه هو وعائلته، والذي مكَّن لفقهاء المعتزلة من الخوض في مسائل أصول الدين. وأخيرًا وليس آخرًا:

(٤) أجداده، بمن فيهم الزهري، وجده لأبيه. وقد اصطبغت أصوله الاعتزالية بصبغة حديثية، وذلك بسبب دراسته المبكرة للخطابة علىٰ يد جماعة من مشايخ الصوفية المحدثين، ما تسبب في ظهور ميوله الحديثية خلال سنته الأولىٰ في كلية أبي حنيفة. ولما تحول في العام التالي للمذهب الحنبلي علىٰ يد القاضي أبي يعلىٰ،

---

(١) امتدت خلافته من (٣٦٣هـ) حتىٰ (٣٨١هـ)(= ٩٧٤ - ٩٩١م).

(٢) «ذيل طبقات الحنابلة»، (١/ ١٧٣)، و«ذيل طبقات الحنابلة»، (تحقيق محمد حامد الفقي)، (١/ ١٤٣).

(3) Ibn 'Aqil et la resurgence de l'Islam traditionaliste au XI siècle (V siècle de l'hegire), 387 n.8.

لم يكن هذا الانتقال بالصعوبة المعتادة؛ إذ كان قد تتلمذ علىٰ يد هؤلاء الصوفية المحدثين.

وتتجلىٰ خلفيته الحنفية - الاعتزالية في ذكرياته الأولىٰ. ومن ذلك تلكم الحادثة التي قال عنها إنها وقعت وهو آنذاك «ابن خمس سنين أو دونها بأشهر». وهي إرساء قواعد مسجد أمام قبر أبي حنيفة. وهناك حادثة أخرىٰ تعود إلىٰ (٤٥٣هـ = ١٠٦١م)، حيث رأىٰ، وكان عمره آنذاك اثنتين وعشرين سنة، حفر أساسات لإنشاء قبة جديدة علىٰ قبر أبي حنيفة. وأثناء عملية الحفر، تم نبش القبور ونقل العديد من عظام الموتىٰ لتدفن في موضع آخر. وكانت هذ الجثث المنبوشة للذين كانوا يطلبون جوار الإمام الأعظم أبي حنيفة. وقد أمر أبو سعد المستوفي بالحفر من أجل إنشاء القبة الجديدة. وبسبب تلك الحادثة، وقع ابن عقيل في مشكلة مع المحسن الحنفي؛ لأن ابن عقيل اعترض عليه في نبش الجثث ونقلها، إذ ربما تكون نقلت رفات أبي حنيفة مع ما نقل، فتبقىٰ القبة من غير مقصود. وقد أحزن هذا الأمر ابن عقيل كثيرًا بسبب نشأته الحنفية. أضف إلىٰ هذه الذكريات، تتلمذه علىٰ يد العديد من الأحناف والمعتزلة: كالنحوي ابن برهان (ت ٤٥٦هـ = ١٠٦٤م)، والشاعر المتفلسف ابن الفضل (ت ٤٦٥هـ = ١٠٧٢م) المعروف بصردر، والشاعر ابن شبل (ت ٤٧٣هـ = ١٠٨٠م)، واثنين من متكلمي المعتزلة هما: ابن الوليد (ت ٤٧٨هـ = ١٠٨٦م)، وابن التبان (بعد ٤٦١هـ = ١٠٦٨م)، وقاضي القضاة أبي عبد الله الدمغاني (ت ٤٧٨هـ = ١٠٨٥م)، وشيخ لم نقف له علىٰ ترجمة يدعىٰ بأبي عمرو الفقيه، شيخ ابن عقيل في الفقه الحنفي.

(٤) مؤثران ثقافيان: الأدب والنظام التعليمي:

وقد تشكَّل فكر ابن عقيل عن طريق مؤثرين ثقافيين كبيرين: الخلفية الكلامية لعائلته المتمرسة في الكلام والأدب، وتعليمه الحنبلي الحديثي المختص بالدراسة الشرعية. وقد تلقىٰ القرآن بالروايات علىٰ أبي الفتح ابن شيطا (ت ٤٥٠هـ = ١٠٥٨م). وحفظ القرآن علىٰ أبي إسحاق الخَرّاز (ت ٤٨٩هـ = ١٠٩٦م)، ولم يتردد ابن عقيل في انتقاده بسبب عادته في الإمساك عن الكلام في رمضان، ومخاطبة الناس بآي القرآن في أغراضه وسوانحه وحوائجه، كنوع من العبادة. فوعظه ابن عقيل وقال له: إن هذا القرآن العزيز قد نزل في بيان أحكام الشريعة فلا يستعمل في أغراض دنيوية.

ولعل أحد أبلغ الأساتذة تأثيرًا في سني ابن عقيل الأولىٰ هو ابن بَرهان النحوي المعتزلي، الذي درس الكلام علىٰ ابن الوليد. وكان ابن بَرهان يقدح في عقيدة الحنابلة وكل من أظهر خلاف قول المعتزلة. ولعل ابن بَرهان هو من شجَّع ابن عقيل ليدرس الكلام علىٰ ابن الوليد. وقد استغلت دراسته علىٰ ابن الوليد لتسويغ اضطهاده ونفيه. وكانت بغداد آنذاك مدينة كونية وحاضرة العالم الإسلامي، وإثر ذلك كانت تموج بأنماط فكرية عدة. وكان من الطبيعي أن يتوق هذا الشاب المتحمس صاحب الفكر المستقل لدراسة العقائد الاعتزالية في بيئته هذه خلال سني عمره الأولىٰ. فدرس الكلام سرًّا، مدركًا للخطر الذي يمكن أن يناله بسبب ذلك، ليس فقط بسبب إدانة الاعتقاد القادري للكلام؛ بل الأنكىٰ من ذلك هو مذهبه الحنبلي، الذي كان علىٰ النقيض من المذهب الحنفي والشافعي، فلم يتقبل الخوض في المسائل الكلامية من متبعيه. لكن علىٰ النقيض من بعض أقرانه الحنابلة، لم يشعر المعتزلة بأي قلق عليه بسبب حماية عائلته له. ولاحقًا انتقد ابن بَرهان لاختياره مذهب مرجئة المعتزلة، الذي لام بدوره تلميذه السابق لتبرئه من الاعتزال.

ويرجع الفضل لبروز الجانب الحديثي لدىٰ ابن عقيل، الذي تجلىٰ في الفلسفة الأخلاقية، التي أبرزها في وعظه، حيث اشتهر بطلاقته وفصاحته، إلىٰ دراسته المبكرة علىٰ يد أساتذة مثل ابن القزويني، وابن شيطا، وابن العطار (ت ٤٦٨هـ = ١٠٧٦م). وقد توفي ابن القزويني، وابن عقيل في الحادية عشرة. وكان معروفًا ببغضه للكلام وأهله، وهو أول من شرف بوضع خطه علىٰ الاعتقاد القادري. وقد أثنىٰ ابن عقيل علىٰ شيخه، ابن العطار، بالزهد والتخلق بأخلاق متقدمي الصوفية. ويقابل هذا الثناء علىٰ متقدمي الصوفية، بمن فيهم الحلاج، بالبغض الشديد تجاه صوفية الشام. وقد نقل ابن الجوزي الكثير من خطبه في نقدهم في كتابه «تلبيس إبليس»[١]. وقد جلىٰ الفرق بين زهاد الصوفية الذين أبقوا علىٰ تقاليد الصوفية الصحيحة في القرون الأولىٰ، وصوفية الشام المعروفين بانغماسهم في الشرب والملذات. وبقي ابن عقيل حتىٰ الرمق الأخير مادحًا ومدافعًا عن متقدمي الصوفية ومن حذا حذوهم، واستمر في مهاجمته وتعريضه بانحلال أخلاقيات متأخري الصوفية.

---

(١) وقد ترجمه مرجليوث إلىٰ الإنجليزية.

وكان لدىٰ من درسوه الأدب ميولا كلامية، فقد درس الشعر والترسل علىٰ ابن الفضل، وابن شبل، وابن عاصم (ت ٤٨٢هـ = ١٠٨٩م). وقد اتهم الأول بالزندقة، وظهرت في شعر الثاني نبرة إلحادية، أما الثالث فكان أحد ظراف بغداد الذين شكلت ملحهم وحكاياتهم موضوع كتاب «**الموشىٰ**»(١) للوشاء (ت ٣٢٥هـ = ٩٣٧م). ولعل الجانب الأدبي لابن عقيل، كما مثَّله هؤلاء، يستدعي إلىٰ الذهن أن دراسته الأدبية الأولىٰ قد سيطرت عليها روح المتكلمين. لكن الأثر الأقوىٰ والأبقىٰ كان للجانب الحديثي، الذي اكتسبه من ابن العلاف (ت ٤٤٢هـ = ١٠٥٠م)، صاحب ابن سمعون (ت ٣٨٧هـ = ٩٩٧م)، الواعظ الحنبلي المفوه في القرن السابق. وعليه، فقد تلقىٰ ابن عقيل الوعظ علىٰ سلسلة من وعاظ الصوفية العظام: ابن العطار عن ابن العلاف عن ابن سمعون، وبدروه نقل ذلك إلىٰ تلاميذه، وبرز منهم الواعظ العظيم، ابن الجوزي. ولم تكد تمضي خمس سنوات علىٰ وفاة ابن عقيل، حتىٰ كان لكتاباته أبلغ الأثر في ابن الجوزي. ونَدين بالفضل لهذا التلميذ، أكثر من أي شخص آخر، في حفظ الكثير من فقرات كتب ابن عقيل المفقودة، وبخاصة كتاب «الفنون».

أما الجانب الشرعي، الذي يشمل التدريس والجدل والمناظرة، فقد درسه علىٰ أساتذة من كلتا المدرستين: المتكلمين والمحدثين. وقد أخذ أبو علي بن الوليد، أستاذه في الأصول، الاعتزال علىٰ اثنين من أعظم الأساتذة في عصرهما: القاضي عبد الجبار، وصاحبه أبي الحسين البصري (ت ٤٣٦هـ = ١٠٤٤م). وفي ظل المناخ الحديثي الذي فرضه الاعتقاد القادري، لجأ ابن الوليد المعتزلي إلىٰ كتمان أمر تدريسه، والقيام بذلك خلسة في منزله. ورغم ذلك فقد دافع عن معتقده بقوة، مستمسكًا بما رآه الحق، ما تسبب في عزلته. ويقال بأنه ظل حبيس منزله خوفًا من أن تطاله أيدي متعصبي المحدثين. أما أستاذ ابن عقيل الآخر في الأصول، ابن التبان، المذكور في تاريخ ابن البناء، فلا تعرف له ترجمة. وذُكر في «الفنون» معتزلي بهذا الاسم، الذي دافع عن حجج ابن عقيل في مناظرته مع أحد الأشاعرة.

---

(١) كتاب «الموشىٰ»، أو «الظرف والظرفاء» لأبي الطيب الوشاء، تحقيق رودلف برونو (ليدن ١٨٨٦م).

(٥) الدراسة في المكتب حتىٰ (٤٤٦هـ):

تلقىٰ التلاميذ بالمرحلة الابتدائية والمتوسطة بالمكتب كل المواد التي ينبغي تعلمها قبل الالتحاق بالمسجد أو المدرسة: وهذه المواد هي القرآن، والحديث، والنحو، وكجزء من المادتين الأخيرتين كان يتم دراسة الزهد والتصوف، والوعظ، والشعر والترسل. وكانت تدرس هذه المواد في المرحلة التمهيدية، التي تبدأ في سن مبكرة، وكانت تبدأ أحيانًا بالمنزل في عمر الثالثة، وفيها يحفظ القرآن كاملًا وما أمكن من حديث النبيّ. أما الدراسة في الكلية فكانت تبدأ عادة في سن الخامسة عشرة. وقد ذكر ابن عقيل في ترجمته لنفسه، أسماء مشايخه في مختلف العلوم. فأخذ القرآن علىٰ ابن شيطا والخَزّاز. والحديث علىٰ ابن التَّوَّزِيِّ (ت ٤٤٢هـ = ١٠٥١م)، وابن بِشْرَان (ت ٤٤٨هـ = ١٠٥٦م)، والعُشَارِيّ (ت ٤٥١هـ = ١٠٥٩م)، والجَوْهَري (ت ٤٥٤هـ = ١٠٦٢م). والنحو علىٰ ابن بَرَهَان. والوعظ علىٰ ابن العلاف. والزهد علىٰ أبي بكر محمد الدِّيْنَوَرِيِّ (ت ٤٤٩هـ = ١٠٥٧م)، وابن القزويني. وفي آداب التصوف علىٰ أبي منصور بن العطار. أما دراسته للشعر والعروض والترسل علىٰ يد الشاعر الأديب ابن الفضل، وابن شبل، وابن عاصم، فقد جرت العادة أن تكون بعد الدراسة في المكتب وعلىٰ نحو شخصيّ. وكان الطالب يتخرج في المكتب وقد نال حظًّا قويًا من الدراسات الأدبية، ما يجعله مؤهلًا لاستكمال دراسته في أحد التخصصين:

(١) الاستمرار في دراسة الأدب، وفي هذه الحالة سيكمل دراسته الخاصة في مجال أو أكثر من فروع الأدب.

(٢) أو الاستمرار في الدراسة الشرعية النظامية، وفي هذه الحالة سيكمل دراسته إما في المسجد أو في المدرسة، ويتخصص في الفقه بغية أن يصير فقيهًا. ولم يكن هذان الاتجاهان منفصلين تمام الانفصال، خاصة في حينها، مع بداية المطلع الأخير من القرن العاشر الميلادي، حيث تخلىٰ الأدب عن كثير من اعتزاليته وصارت له اليد الطولىٰ علىٰ مذهب أهل الحديث.

ثانيًا
الدراسات الشرعية والتحول المذهبي: (٤٤٧ - ٤٥٨هـ)

(١) السنة الأولىٰ في كلية الفقه الحنفي:

وبعد أن أتم دراساته التأهيلية في المكتب، بدأ ابن عقيل في دراسة الفقه عند سن الخامسة عشرة. وبسبب نشأته العائلية، فقد درس علىٰ الفقيه الحنفي المدعو بأبي عمرو الفقيه. واستملىٰ ابن عقيل من شيخه أحد كتب القاضي والفقيه الحنفي المشهور أبي زيد الدبوسي (ت ٤٣٠هـ = ١٠٣٩م). وقد ذكر ابن عقيل اسم شيخه مختصرًا في «الفنون»: «فيما نقلت من كتابه [الدبوسي] حين قرأه عليّ الشيخ أبو عمرو الفقيه . . .»[١]. ولعل الكتاب المشار إليه هو «كتاب الأسرار»، الذي تكرر ذكره في «الفنون» أكثر من مرة. وبعد هذه السنة الأولىٰ في دراسة الفقه، أخذت مسيرة ابن عقيل التعليمية منحًى آخر.

(٢) نقطة تحول: الحامي الحنبلي والمذهب الحنبلي:

أدىٰ اجتياح السلاجقة لبغداد سنة (٤٤٧هـ = ١٠٥٥م) إلىٰ تغيير في مسرىٰ حياة ابن عقيل، وترك هذا الحادث في ذاكرته أثرًا لا يندرس. فبعد انقضاء سنته الأولىٰ في دراسة الفقه الحنفي، تحول إلىٰ المذهب الحنبلي. وصار تحت وصاية التاجر الحنبلي أبي منصور بن يوسف، إيذانًا بأنه قد صار يتيمًا. ويحكي إحدىٰ ذكرياته قائلًا: «قرأت علىٰ القاضي أبي يعلىٰ حين عبرت من باب الطاق لنهب الغز [السلاجقة] لها سنة

---

(١) الفنون، ص١٩٩، و

Ibn 'Aqil et la resurgence de l'Islam traditionaliste au XI siècle (V siècle de l'hegire), 410 n.2.

٤٧[٤] هـ [١٠٥٥م]»[١]. وبعد أن بدأ دراسته الفقهية في الكلية كحنفي، تحول بعدها للمذهب الحنبلي. وبدأ درَاسته الفقهية التأسيسية علىٰ يد شيخ الحنابلة القاضي أبي يعلىٰ، وأتمَّ علىٰ يديه دراسته الفقهية وظل ملازمًا له حتىٰ توفي، ثم أكمل دراسة الفقه بعد ذلك مع مشايخ آخرين، من حنابلة وشافعية وأحناف. وهؤلاء المشايخ هم، في الفقه: الحنفي أبو عمرو الفقيه، سالف الذكر، وذلك قبل تغيير مذهبه ليدرس الفقه علىٰ القاضي أبي يعلىٰ. وفي المناظرة وأصول الفقه: الشافعي أبو الطيب الطبري (ت ٤٥٠هـ = ١٠٥٦م)، والخطيب البغدادي (ت ٤٦٣هـ = ١٠٧١م)، والشيرازي (ت ٤٧٦هـ = ١٠٨٣م)، وابن الصباغ (ت ٤٧٧هـ = ١٠٨٤م)، وقاضي القضاة الشامي (ت ٤٨٨هـ = ١٠٩٥م)، والدامغاني الحنفي قاضي القضاة. وفي الفرائض: الشافعي الهمذاني (ت ٤٨٩هـ = ١٠٩٦م)، والحنبلي أبو محمد التميمي (٤٨٨هـ = ١٠٩٥م).

ولعل تحول ابن عقيل من المذهب الحنفي إلىٰ المذهب الحنبلي يرجع إلىٰ القاضي أبي يعلىٰ، الذي ينتمي هو أيضًا إلىٰ عائلة حنفية، وقد توفي والده، الفقيه الحنفي المعتزلي والمتكلم، وأبو يعلىٰ في سن العاشرة[٢]. ولعل القاضي أبا يعلىٰ، شيخ الحنابلة وصديق التاجر الحنبلي الغني أبي منصور بن يوسف، لما رأىٰ سعي الشريف أبي جعفر وراء ابن عقيل، عهد بابن عقيل إلىٰ التاجر الخيِّر. وحقيقة أنه صار تحت وصاية أبي منصور تدل أن اجتياح السلاجقة لربع ابن عقيل لم يكلِّفه فقط منزله، بل كلَّفه والديه أو وصيه (أوصياءه)[٣]. ولم يصلنا سوىٰ النذر اليسير من المصدرين المعاصرين، اللذين كانا من الممكن أن يجلوا هذا الأمر:

(١) يقرأ سنة (٤٤٧هـ)، وهو تاريخ دخول السلاجقة بغداد، لا سنة (٤٤٤هـ) كما ورد خطأ في طبعة «المنتظم» لابن الجوزي، (٩/ ٢١٢)، (السطر/ ٢٣)، ينظر: «ذيل طبقات الحنابلة»، (١/ ١٧٢)، (السطور/ ١٧، ١٨)، واقرأ «الغز إلىٰ» لا «الغزالي» كما ورد في «ذيل طبقات الحنابلة».

(٢) «الجواهر المضية في طبقات الحنفية»، (١/ ٢١٨)، (رقم/ ٥٤٣)، و(٢/ ٤٠٥)، (رقم/ ١١٣٦).

(٣) ولعل كثرة ذكر اليتامىٰ واليتم في كتاب «الفنون» إشارة ليتم ابن عقيل. انظر: «الفنون»، (ص/ ٥٦، ٥٧)، «الآداب الشرعية»، (٢/ ٢٩٢ - ٢٩٤)، و(٣/ ٣٣٦).

(١) مذكرات ابن عقيل **«كتاب الفنون»**، الذي كتبه -حسب ظني- في مدة تجاوز النصف قرن، ويغطي الجزء الوحيد الذي وصلنا منه فترة تصل لحوالي ستة أشهر.

(٢) **«تاريخ ابن البناء»**، الذي استغرقت كتابته حسب تقديري أكثر من أربعين سنة، وتغطي القطعة التي وصلتنا منه ما يربو علىٰ السنة بقليل من أحداث العصر السلجوقي الأول. وكان الأتراك السلاجقة أحنافًا، كوالدي ابن عقيل، لكنّ والديه كانا علىٰ اتصال بالدولة البويهية، التي أتىٰ السلاجقة لإزاحتها من السلطة. ويبدو أن والدي ابن عقيل أو أوصياءه قد سقطوا قتلىٰ خلال الاجتياح الذي جرىٰ علىٰ الربع الذي أقام به. ورغم ذلك، فإن أبا منصور بن يوسف، المستشار الخاص للخليفة القائم، ضمَّ ابن عقيل تحت كفالته. ومن الملاحظ أن ابن عقيل ظلَّ مستمسكًا بالمذهب الحنبلي، رغم الاضطهاد الذي تعرض له علىٰ يد بعض الحنابلة، بينما تحول العديد من مشايخه وتلامذته -ولكلٍ أسبابه الخاصة- إلىٰ مذاهب فقهية أخرىٰ. ومما لا شك فيه أن ذلك يرجع إلىٰ بقية من أثر أبي يعلىٰ وأبي منصور، والأشد من ذلك هو المنهج الأثري للشافعي وأحمد بن حنبل، اللذين يكنّ لهما ابن عقيل قدرًا عظيمًا من التبجيل والموالاة.

(٣) الدراسات الفقهية في المذهب الحنبلي:

تكونت الدراسة في مرحلة التخصص الفقهي بشكل رئيس من العلوم ذات الصلة بأصول الفقه، وهي: علم الجدل، وعلم المناظرة، وعلم الخلاف. وكانت هذه العلوم الأساس في الدراسة الفقهية (التخصص الفقهي)، التي تؤهل للحصول علىٰ «إجازة التدريس والفتوىٰ»، أي: ما يساوي الآن «الدكتوراة في الفقه». وكما رأينا، فقد تتلمذ ابن عقيل في مرحلة التخصص علىٰ مشايخ من المذاهب الفقهية الثلاثة الموجودة في بغداد، وبخاصة في أصول الفقه: الطبري، والخطيب البغدادي، والشيرازي، وابن الصباغ، والشامي، والهمذاني(١). ولم يكن له من الحنابلة سوىٰ شيخين، أما الباقون فكانوا شافعية ومعتزلة وصوفية. وهذا الأمر يوضِّح حقيقة أن

---

(١) وقد رمي الهمذاني بالاعتزال، انظر: ذيل علىٰ «تاريخ بغداد» لابن النجار، و«الجواهر المضية»، (١/ ٣٣٠)، و«الفوائد البهية»، (ص/ ١١٢، ١١٣)، لكن ابن عقيل أكد أنَّه كان سُنِّيًا، انظر: «الفنون»، و«ذيل ابن النجار».

الانتماء لمذهب فقهي معين كان يتحدد تبعًا لمذهب الشيخ الذي يدرس علىٰ يديه الفقه. أما علم أصول الفقه فمثله مثل علم الحديث، لم يكن محددًا للانتماء لمذهب بعينه؛ إذ كان علمًا يدرسه الشيخ للطلاب بغض النظر عن مذهبه أو مذهبهم. وكان الفقه نتاجًا للفتوىٰ، والفتوىٰ نتاج للحصول علىٰ الدكتوراة في الفقه، التي ينالها الطالب بعد تخرجه في كلية أحد المذاهب الفقهية.

ثالثًا
بداية الانخراط في التدريس: (٤٥٨ -٤٦٠هـ)

(١) كرسي التدريس بجامع المنصور:

كان الخليفة هو من يعيّن من يتولون كراسي التدريس بالمساجد الكبرىٰ، كجامع المنصور بباب البصرة. وبسبب مكانته من الخليفة، استطاع أبو منصور بن يوسف أن يجعل ابن عقيل علىٰ كرسي التدريس المسمىٰ بحلقة البرامكة، الذي قد صار خاليًا منذ وفاة أبي يعلىٰ. وبهذا التعيين تم تخطي الشريف أبي جعفر، فبالنظر إلىٰ السنِّ وطول الملازمة لأبي يعلىٰ، كان من الطبيعي أن يتم اختيار الشريف لا ابن عقيل ليخلف أبا يعلىٰ. ولم يعلم عن أبي يعلىٰ أنه سمىٰ من يخلفه، رغم أنه قد سماه شيخه ابن حميد (ت ٤٠٣هـ = ١٠١٢م) ليخلفه في تدريس الفقه. وهكذا ذهبت سني دراسته الطوال علىٰ أبي يعلىٰ، ومساعدته أستاذه في إعادة الدروس في الفروع وأصول الفقه، دون جدوىٰ. كما لم يستفد شيئًا من كونه ابن عم الخليفة القائم، الذي كان غاضبًا وقتها من جماعة الشريف، الذين تسببوا له في مشاكل مع نظام الملك. وكانت خلافة أبي يعلىٰ علىٰ كرسي التدريس تعني خلافته في رئاسة المذهب الحنبلي. وكان من الطبيعي بالنسبة إلىٰ الشريف أن يؤمل خلافته لأبي يعلىٰ علىٰ كرسي التدريس ورئاسة المذهب، بعد عشرين سنة قضاها في مساعدة أبي يعلىٰ. وطالما كان كرسي التدريس بجامع المنصور سببًا للنزاع المفضي إلىٰ أعمال شغب وفتن، وبخاصة حينما يكون للشيخ ميول كلامية.

(٢) المشاكل مع الشريف أبي جعفر:

ذكر ابن عقيل تعرضه لبعض المشاكل مع بعض أصحابه الحنابلة، وقد وصلتنا مقتطفات منها فيما وصلنا من «الفنون». وتعطينا هذه الفقرات تصورًا لما كانت عليه حياته في هذه الحقبة، كما تشير إلىٰ حقبتين مختلفتين عانىٰ فيهما من المطاردة والاضطهاد:

وكان أصحابنا [الحنابلة] يريدون مني هجران جماعة من العلماء، وكان ذلك يحرمني علمًا نافعًا، وأقبل عليّ أبو منصور بن يوسف فحظيت منه بأكبر حظوة، وقدمني علىٰ الفتاوىٰ، مع حضور من هو أسنّ مني، وأجلسني في «حلقة البرامكة» بجامع المنصور، لما مات شيخي سنة(٤٥٨هـ). [ولما كنت أنهي دروسي] كنت أقوم من الحلقة أتتبع حلق العلماء لتلقط الفوائد . . .(١).

ولم تبدُ أي مظاهر للعداء من الشريف تجاه ابن عقيل، طوال فترة الدرس علىٰ أبي يعلىٰ. ولم تبدأ مظاهر العداء إلا بعد وفاة أبي يعلىٰ وخلافة ابن عقيل له علىٰ كرسي التدريس. ورغم ذلك، كان بإمكان أبي منصور أن يضع حدًّا لذلك. لذا لم يكن بإمكان الشريف إطلاق العنان لعداوته إلا بعد وفاة أبي منصور. ولا ريب أن المشار إليه في قوله «هو أسنّ مني» هو الشريف أبو جعفر. فتعيين ابن عقيل خلفًا لأبي يعلىٰ، وهو في سن السابعة والعشرين، كان حدثًا استثنائيًا. فالسنُّ المعتاد للحصول علىٰ الدكتوراة في الفقه، وبداية التأهل للتدريس، كان عادة في سنِّ الخامسة والثلاثين. فكان تنصيب ابن عقيل في هذا السنِّ أمرًا نادرًا، لكنه لم يكن الأول من نوعه. فقد خلف أبو المعالي الجويني (ت ٤٧٨هـ = ١٠٨٥م) أباه في تدريس الفقه، وهو في سنِّ العشرين،و كان يمضي في استكمال دراسته علىٰ يد أكابر المشايخ في زمنه، بعد أن يلقي دروسه، تمامًا كما فعل ابن عقيل لاحقًا. كما خلف ابن تيمية (ت ٧٢٨هـ = ١٣٢٨م) أباه علىٰ كرسي التدريس، وهو في سن الواحدة والعشرين. كما استفتي ابن عقيل أيضًا في الديوان في زمن الخليفة القائم. وقد ورد أن الشافعي أفتىٰ وهو في الخامسة عشرة. ورغم إنشاء معاهد جديدة، ذات لوائح تنظيمية جديدة،

---

(١) «المنتظم»، (٩/ ٢١٣)، (السطور/ ٩ - ١٣)، و«ذيل طبقات الحنابلة»، (١/ ١٧٣)، (السطور/ ١٠ - ١٤)، قارن ,Nouveax details sur L'affaire d'Ibn 'Aqil121.

فإن أصحاب السلطة والنفوذ كانوا يتبعون الأعراف القديمة، بخاصة حينما يكون المرشحون للمنصب من نفس كفاءة الشافعي، والجويني، وابن عقيل، وابن تيمية.

وفي فقرة أخرىٰ، يتذكر ابن عقيل بعض اللحظات العصيبة في حياته:

وعانيت من الفقر، والنسخ بالأجرة، مع عفة وتقىٰ. ولا أزاحم فقيهًا في حلقة، ولا تطلب نفسي رتبة من رتب أهل العلم القاطعة لي عن الفائدة(١).

في الفقرة السابقة يبرئ ابن عقيل ساحته من أن يكون قد سعىٰ لكرسي التدريس بعد وفاة أبي يعلىٰ. فهو ينفي أن يكون قد سعىٰ إلىٰ هذا الكرسي، أو غيره، بسبب أن الوقت المتاح له لطلب العلم كان حتمًا سيتأثر سلبًا بضياع جزء منه في التدريس. وقد تطلبت دراساته الشرعية وقتًا أطول مما كان قد رصده لذلك. ففي سنة (٤٥٨هـ)، حينما كان في سن السابعة والعشرين، كان قد أمضىٰ خمس سنوات في دراسته الفقهية التمهيدية، وسبع سنوات فقط في التخصص، فاحتاج لثماني سنوات أخرىٰ. وقد شكل سعيه وراء المعرفة، وبحثه عن الحق، النهم الأكبر في فترة شبابه، بل طوال حياته.

وتقلبت عليّ الدول فما أخذتني دولة سلطان، ولا عامة عما أعتقده أنه الحق، فأوذيت من أصحابي [الحنابلة] حتىٰ طلب الدم، وأوذيت في دولة النظام(٢) بالطلب والحبس -فيا من خفت الكل لأجله لا تخيب ظني فيك-(٣).

ويشير ابن عقيل هنا إلىٰ حقبتين جليتين من الاضطهاد. تبدأ الأولىٰ بعد سنوات قليلة من التحاقه بالمذهب الحنبلي، لما طلب منه جماعة من أصحابه الحنابلة هجران المعتزلة الذين يختلف إليهم لدراسة الكلام. وضرب في هذه الفترة حتىٰ سال منه الدم، ولا شك أن هذا بسبب رفضه الكف عن حضور مجالس المعتزلة. وقد وقع هذا الحدث، الذي لم يعيّن تاريخه، في الفترة ما بين سنة (٤٤٧هـ = ١٠٥٥م)، وهي سنة تحوله للمذهب الحنبلي، وسنة (٤٥٥هـ = ١٠٦٣م)، وهي التي استوزر فيها نظام

---

(١) «المنتظم»، (٩/ ٢١٣)، (السطور/ ١٧ - ٢١)، و«ذيل طبقات الحنابلة»، (١/ ١٧٣)، (السطر/ ٢٠)، و(ص/ ١٧٤)، (السطور/ ١ - ٤)، قارن

Nouveax details sur L'affaire d'Ibn 'Aqil, 122.

(٢) «نظام الملك».

(٣) «ذيل طبقات الحنابلة»، (١/ ١٧٣، ١٧٤).

الملك للسلاجقة. وأما الحقبة الثانية التي ذكر أنها كانت في دولة النظام، فكانت بعد وفاة وليّه أبي منصور في سنة-(٤٦٠هـ)، أي بعد سنتين من اعتلائه كرسي التدريس خلفًا لأبي يعلىٰ.

(٣) وفاة وليّه أبي منصور بن يوسف:

وفي سنة (٥١٠هـ = ١١١٦م)، أي قبل وفاته هو بثلاث سنوات، وبعد مضي أكثر من نصف قرن علىٰ بداية مشاكله مع الشريف، تذكَّر ابن عقيل ما كان من حماية أبي منصور له، فكتب:

ورباني وآواني، إلىٰ أن صلحت للحلقة فصدوني[١]. وقام بمئونة حلقتي، حتىٰ الحُصر والخلعة الجميلة. وتعهّد الأصحاب هذا وأنا ابن نيّف وعشرين[٢].

وقد توفي أبو منصور، وابن عقيل في السابعة والعشرين.

وقول ابن عقيل عن أبي منصور أنه «رباني وآواني» قد يدل علىٰ أنه صار تحت وصاية أبي منصور في سنٍّ مبكرة؛ في الفترة ما بين (٤٤٧هـ = ١٠٥٥م)، و(٤٥٥هـ = ١٠٦٣م)، وهي الفترة سالفة الذكر. ولعل بيان منزلته الخاصة لدىٰ أبي منصور يتضح من خلال مشاحنته مع المستوفي حول الحفر في مكان قبر أبي حنيفة. وقد ذكر ابن عقيل أربعة تواريخ: سنة (٤٣٦هـ)، حينما كان عمره خمس سنوات، و(٤٣٧، أو ٤٣٨هـ) حينما كان في السادسة أو السابعة، و(٤٥٣هـ) حينما كان في الثانية والعشرين. وتعطينا هذه الحادثة لمحة عن طبيعة الشاب، وعن مكانته الخاصة التي حظي بها لدىٰ أبي منصور:

وضع أساس مسجد بين يدي ضريح أبي حنيفة بالكلس والنورة وغيره، فجُمع سنة (٤٣٦هـ= ١٠٤٤ - ١٠٤٥م)، وأنا ابن خمس سنين أو دونها بأشهر. وكان المنفق عليه تركيًا قدم حاجًّا، ثم قدم أبو سعد المستوفي عام (٤٥٣هـ)، وكان حنفيًا متعصبًا[٣]. وكان قبر أبي حنيفة تحت سقف عمله بعض الأمراء التركمان. وكان قبل ذلك وأنا صبي عليه خربشت خاصًا له، وذلك في سنتي (٤٣٧هـ، أو ٤٣٨هـ) قبل

---

(١) بعض أقرانه الحنابلة.

(٢) «الفنون»، (ص/ ٦٧٣).

(٣) كان مستوفيًا للسلجوقي آلب أرسلان.

دخول الغز [السلاجقة] (سنة ٤٤٧هـ = ١٠٥٥م). فلما جاء شرف الملك [أبو سعد المستوفي] سنة (٤٥٣هـ = ١٠٦١ - ١٠٦٢م)، عزم علىٰ إحداث القبة وهي هذه[(١)]، فهدم جميع أبنية المسجد وما يحيط بالقبر، وبنىٰ هذا المشهد مكانهم[(٢)]، فجاء بالقطاعين والمهندسين. وقدر لها ما بين ألوف آجر وابتاع دورًا من جوار المشهد، وحفر أساس القبة، وكانوا يطلبون الأرض الصلبة فلم يبلغوا إليها إلا بعد حفر سبعة عشر ذراعًا في ستة عشر يومًا، فخرج من هذا الحفر عظام الأموات الذين كانوا يطلبون جوار النعمان [الإمام الأعظم أبو حنيفة]، أربعمائة صن، ونقلت جميعها إلىٰ بقعة كانت ملكًا لقوم، فحفر لها ودفنت، وخرج في ذلك الأساس شخص منتظم العظام له ريح كريح الكافور. قال ابن عقيل: فقلت: وما يدريكم لعل النعمان قد خرجت عظامه في هذه العظام وبقيت هذه القبة فارغة من مقصود. قال: فبعث شرف الملك إلىٰ أبي منصور بن يوسف شاكيًا مني وطالبًا منه مقابلتي علىٰ ذلك، فكان غاية ما قال لي أبو منصور بعد أن أحضرني في خلوة: يا سيدي، ما نعلم كيف حالنا مع هؤلاء الأعاجم والدولة لهم. فقلت: يا سيدي، رأيت منكرًا فاشيًا فما ملت نفرتي الدينية.

قال ابن عقيل: وكانت العمارة في سنة (٤٥٩هـ = ١٠٦٦ - ١٠٦٧م)، وساجه وأبوابه غصب من بعض بيَع سامرا، فما عند هؤلاء من الدين خبر[(٣)]!

فلو كان شخصًا عاديًا هو الذي شاكل أبا سعد المستوفي، لكان تم التعامل معه علىٰ الفور؛ لكن بما أنه وصيُّ الشيخ الأجلِّ أبي منصور بن يوسف، فقد توجَّه المستوفي بشكواه إلىٰ أبي منصور. لاحظ أيضًا نبرة التوقير التي استخدمها أبو منصور مع ابن عقيل.

وللفقرة التالية من السيرة الذاتية مغزًى خاص، بالأخذ في الاعتبار أن ابن عقيل هو من اعتلىٰ كرسي التدريس خلفًا لأستاذه، وليس الشريف أبو جعفر. وهذه الفقرة

---

(١) ذكر ابن الجوزي هذه الحادثة في أحداث (سنة ٤٥٩هـ)، بينما رواها ابن عقيل من أحداث (سنة ٤٥٣هـ).

(٢) ذكر هنا أن إنشاء كلية أبي حنيفة كان (سنة ٤٥٩هـ)، وبدأ إنشاؤها قبل ذلك بسنتين، في التواريخ نفسها تمامًا (٤٥٧، و٤٥٩هـ)، التي أنشأ فيها نظام الملك المدرسة النظامية. وكأنَّ الرجلين السخيين يتنافسان فيما بينهما؛ فالأول محبٌّ للحنفية، والثاني محبٌّ للشافعية.

(٣) وقد أورد ابن الجوزي هذه الحادثة، نقلًا عن خط ابن عقيل، أي من كتاب «الفنون»، انظر: «المنتظم»، (٨/ ٢٤٥، ٢٤٦)، وقارن Ibn 'Aqil et la resurgence de l'Islam traditionaliste au XI siècle (V siècle de l'hegire), 474-475.

استكمال لحديث ابن عقيل السابق عن شيخه القاضي أبي يعلىٰ:

ولم أُخِلّ بمجالسه [أبو يعلّىٰ] وخلوته التي تتسع لحضوري، والمشي معه ماشيًا، وفي ركابه إلىٰ أن توفي، وحظيت من قربه بما لم يحظَ به أحد من أصحابه مع حداثة سني[1].

ومن هؤلاء الأصحاب بالتأكيد، الشريف أبو جعفر.

عرف كرسي الحنابلة -الذي أجلس أبو منصور بن يوسف ابن عقيل عليه وجهزه له- الموجود بجامع المنصور، بحلقة البرامكة، نسبة لمؤسسه. فلم يسمَ بذلك نسبة لأسرة البرامكة الشهيرة -العائلة الفارسية الشهيرة التي استوزرت للعباسين- وإنما نسبة للمحدث والفقيه الحنبلي أبي حفص البرمكي، المنسوب لبلدة تسمىٰ البرمكية. وقد تفقه اثنان من أولاده. وقد تعاقب علىٰ هذا الكرسي، المشايخ التالون:

(١) مؤسس الحلقة أبو حفص عمر بن أحمد البرمكي (ت ٣٨٧هـ = ٩٩٧م).

و(٢) ابنه، أبو إسحاق إبراهيم (٣٦١ - ٤٤٥هـ = ٩٧٢ - ١٠٥٣م)، وقد تفقه علىٰ الفقيه الحنبلي المعروف، ابن بطة (ت ٣٨٧هـ = ٩٩٧م)، وعلىٰ ابن حميد (ولد آخر لأبي حفص، وهو أبو العباس أحمد (ت ٤٠١هـ = ١٠١١م)، وقد تفقه علىٰ أبيه، وتوفي صغيرًا).

و(٣) أبو يعلىٰ.

و(٤) ابن عقيل[2].

وحتىٰ القرن الحادي عشر (الميلادي) وطواله أيضًا، انتشرت كراسي الحنابلة في المساجد الجامعة والكليات؛ إذ لم يعرف الحنابلة وقتها نظام المدرسة، الذي عرفوه في القرن التالي. وكانت نفس الشريف تتوق إلىٰ خلافة شيخه واعتلاء كرسي التدريس في جامع المنصور، الذي يعتبر معقل الحركة الحديثية. وقد رأىٰ أكتافه هي المستقر الشرعي لعباءة شيخه، وليس أكتاف هذا الحدث المتهم بالاعتزال، الذي ما زال يتعثر في خطواته.

---

(١) «المنتظم»، (٩/ ٢١٢، ٢١٣)، و«الذيل»، (١/ ١٧٢ - ١٧٣).

(٢) لمزيد من التفاصيل والمراجع، انظر:

Muslim Institutions of Learning in Eleventh-Century Baghdad, 5, n.3; and Religion, Law and Learning in Classical Islam, no.8, p. 5, n.3.

رابعًا

الاضطهاد والسجن والاستتابة: (٤٥٨ -٤٦٥هـ)

تغطي القطعة التي وصلتنا من «تاريخ ابن البناء» آخر ثلاثة شهور من عام (٤٦٠هـ)، وسنة (٤٦١هـ) ما عدا آخر شهر، وهو ما يمثِّل واحدًا علىٰ أربعين من الحجم الأصلي لهذا العمل. ومع ذلك فإنها وثيقة مهمة جدًّا؛ إذ تغطي جزءًا من حياة ابن عقيل، إضافة إلىٰ بعض الأمور الصغيرة لكن بتفصيل عن التاريخ الديني والاجتماعي والسياسي في بغداد. ويبدأ «التاريخ» في شوال للعام (٤٦٠هـ = أغسطس ١٠٦٨م). أي بعد مرور سنتين علىٰ وفاة أبي يعلىٰ في (١٩ رمضان لسنة ٤٥٨هـ = ١٥ أغسطس ١٠٦٦م)، التي تم في عقبها تعيين ابن عقيل، وتجاوز الشريف أبي جعفر، ما تسبب في عداء الشريف لابن عقيل. وكذا بعد تسعة أشهر علىٰ وفاة أبي منصور في (محرم ٤٦٠هـ = نوفمبر - ديسمبر ١٠٦٧م)، التي بدأ الشريف بعدها في اضطهاد ابن عقيل. ولم يرد ذكر ابن عقيل في آخر سبعة أشهر من «التاريخ»؛ إذ كان قد تقرر مصيره بالفعل في المقابلة التي جرت بين الشريف وابن رضوان.

وقد ذكر صاحب «التاريخ» ابن عقيل بالاسم في نحو خمسة عشر موضعًا، كما أورد طرفًا من تحركاته إلىٰ باب المراتب، وداخل أسواره، حيث نشد الشاب الهارب مأوًى عند أصهار وليّه وحاميه الراحل. وبعد استتابة ابن عقيل في (محرم ٤٦٥هـ)، روي أنه نجا من الإعدام بفضل جهود الوزير فخر الدولة ابن جهير (ت ٤٨٣هـ = ١٠٩٠م)[١]. أما ابن جهير الذي انتقده ابن عقيل في خطابين، فهو عميد الدولة

---

(١) «مرآة الزمان»، (لوحة/ ١٣٩أ).

ابن جهير (ت ٤٩٣هـ = ١١٠٠م) ابن فخر الدولة. ويمكن تقسيم الفترة من (٤٦٠هـ إلىٰ ٤٦٥هـ) إلىٰ ثلاث مراحل:

(١) الاضطهاد والمطاردة، واستمرت لمدة سنة وأربعة أشهر (ولعله كانت هناك فترة من الترصد تلت وفاة القاضي أبي يعلىٰ في سنة (٤٥٨هـ)، وخلافة ابن عقيل له علىٰ كرسي التدريس، لكن تدخّل أبو منصور وحمىٰ ابن عقيل).

(٢) النفي، وامتد لثلاث سنوات وثمانية أشهر.

(٣) الفترة من (٨ - ١٠ محرم ٤٦٥هـ= ٢٤ - ٢٦ سبتمبر ١٠٧٢م)، وهي الفترة التي تمت فيها استتابته في ديوان الخلافة، حيث شهد عليها خمسة من الشهود، وذلك بعد خمس سنوات من وفاة أبي منصور.

والفقرات التالية مقتطفات من «تاريخ ابن البناء» تتصل بالمرحلة الثانية والثالثة، مع بعض تعليقاتي حين يقتضي الأمر. وتعطي هذه الفقرات للقارئ فهمًا أوسع للجو المصاحب لقضية ابن عقيل وغامزه الشريف أبي جعفر، إضافة إلىٰ تحركات الضالعين في هذه القضية. وقد أوردت كل فقرة برقمها، وهو الرقم نفسه للنص الأصلي بالعربية والترجمة.

(١) الأحداث المروية قبل واقعة الاستتابة:

افتتح التاريخ ببداية شهر (شوال ٤٦٠هـ)، ولعله يوم الأحد، الموافق لـ(٣ أغسطس ١٠٦٨م). قال ابن البناء [#١]: ومضىٰ شهر الصيام كاملًا بغير خُلْف أوله وآخره - والحمد لله- ونرجو من الله الكريم قبوله. وباستقراء «التاريخ» يتبيَّن أن قضية ابن عقيل كانت سببًا في الخصومة بين جماعتين: الحنابلة والأشراف الهاشميين. فابن عقيل كان حنبليًّا، والشريف أبو جعفر كان هاشميًّا وحنبليًّا. وانقسم الحنابلة إلىٰ طائفتين: طائفة موالية للشريف، وطائفة مناهضة له. وبالمثل انقسم الهاشميون، الذين ترأسهم نقيب النقباء أبو الفوارس طراد الزينبي (ت ٤٩١هـ = ١٠٩٨م)، المناهض للشريف. وقد مضت سنة وثلاثة أشهر منذ وفاة رأس الحنابلة القاضي أبي يعلىٰ، وسبعة أشهر منذ وفاة أبي منصور. وباقترابنا من نهاية قضية ابن عقيل، سيتضح أن ترأس المذهب الحنبلي كان السبب الدافع للشريف لاضطهاد ابن عقيل ومطاردته.

وتوضّح إشارة ابن البناء أن شهر رمضان قد مضىٰ بغير خُلْف، أن عداء الشريف لابن عقيل قد بدأ بالفعل، وتورطت فيه طائفتان من داخل المذهب الحنبلي. لم يذكر (التاريخ) أي شيء بخصوص ابن عقيل في شهر شوال، ولعل في هذا دلالة أن هذا الشهر قد انقضىٰ بغير خُلْف مثله مثل شهر رمضان. أما الشهر التالي، ذو القعدة، فذكر فيه وفاة رجل من الحنابلة، وهو الشيخ أبو الفتح بن قرّيق، الذي «باين في قصّة ابن عقيل» [#١٥].

وشهد جامع المنصور غالب الخلاف بين الفريقين اللذين ينتمي لهما الشريف أبو جعفر. وجرت أول فتنة بين الفريقين المتناحرين عقب صلاة الجمعة في (٤ذي القعدة = ٥ سبتمبر). إذ قال اثنان من الحنابلة من مناهضي الشريف، وهما ابن البدن (ت ٤٩٣هـ = ١١٠٠م) والناسخ (ت ٤٧٠هـ = ١٠٧٧م): «نريد أن نحمل ابن عقيل إلىٰ الجامع [جامع المنصور]». وعقب ابن البناء بقوله: «فأفتنوا الجامع بذلك، ووقع القتال، وأُخذت عدة عمائم، وهُشّم جماعة. وكنت قد صليت وانكفيت». [#١٦]

وسبب الفتنة هو إصرار الشريف أبي جعفر علىٰ منع ابن عقيل من التدريس بجامع المنصور. وإضافة لعداء الحنبليين سالفي الذكر، فقد وقع الشريف في خصومة مع طراد الزينبي نقيب النقباء. وههنا ما سطّره ابن البناء الموالي للشريف، حول أفعال نقيب النقباء:

وتغضب نقيب الهاشمّيين علىٰ جماعة؛ ولم يأخذ من الفريقين، بل وضع يده علىٰ أقوام مخصوصين، وتُحُقّق ذلك منه. وأمر بنهب دار رجل يُقال له الغضائريّ، من أهل باب البصرة، بحذاء دار الشريف الجليل أبي جعفر بن أبي موسىٰ -حرس الله مدّته- فنفر من ذلك، وقال: «لم يُحترَم بجواري، ووُضع عليه [الغضائري] لأجلي»، وبلغه أن النقيب قال: «افعلوا هذا به!»، فنُهب. [#١٧].

وممّا لا شك فيه أن نقيب الهاشميين كان علىٰ دراية بأن الغضائري كان عينًا للشريف علىٰ ابن عقيل، وهي خدمة اعترف بأدائها للشريف كما ورد في فقرة تالية من «التاريخ»، [انظر #٧٦]. وفي اليوم التالي، السبت (٥ ذي القعدة = ٦ سبتمبر)، اجتمع الشريف وابن البناء مع جماعة بباب الغَرَبة. وكان يفترض أن يجتمع معهم

هناك اثنان من كبار الحنابلة، وهما ابن القواس (ت ٤٧٦هـ = ١٠٨٣م) وأبو عليّ العكبري البَرْزَبيني (ت ٤٨٦هـ = ١٠٩٣م). قال ابن البناء: «وأقمنا هناك، ورفعنا قصّة. وأُنفذ إلىٰ النقيب ليحضر، فتعلل بالقصد وعرّض» [#١٧]. وسيتضح لاحقًا أن كلًا من يعقوب البَرْزَبيني وابن القواس، لم يكن لديهما أي تعاطف مع الشريف. [انظر: #٨٥ و#١٢٤].

وبناء علىٰ ما جرىٰ في اليوم التالي، فقد دُعِي لهذا اللقاء للنظر في شكوىٰ الشريف بشأن ما جرىٰ مع الغضائري. يقول ابن البناء:

فلما كان يوم الاثنين استُدعوا إلىٰ الديوان، واستُدعي النقيب، وكان هناك قاضي القضاة. وخرج من الخليفة [أشير إليه في «التاريخ» بـ«السلطان»، كان يشار للسلطان السلجوقي بلفظ «الملك»] ما تجمّل به الجماعة والمذهب، وقُرّظ الشريف الجليل أبو جعفر، وجُمّل بكل لفظ جميل؛ وقيل: «لسلفك حرمة وقدمة، وإن ثواب نفسك العلم والدين، وهذه الدار فهي لك مبذولة، وكل عارض يعرض ننهيه، فنفعل كل ما يرضي الله -تعالىٰ- ويرضيك. والذي نُهبت داره [الغضائري]، فقد أمرنا بأن يُرد إليها كل ما نُهب منها، والغرامة لما تُلف. وقد أطلقنا له عشرين دينارًا، وسُئل الانكفاء إلىٰ منزله». فقال الشريف أبو جعفر: «لا أعبر [إلىٰ الضفة الأخرىٰ من دجلة]، ولا أعود للموضع [ربع البصرة حيث يقع جامع المنصور]». فخرج إليه الأستاذ أبو الفضل الوكيل -كان مستوفيًا للخليفتين القائم (الخليفة الحالي) والمقتدي-، وقبَّل رأسه، وسأله العَود. [#١٧].

قال ابن البناء: «فأنعم بعد ذلك، وجُمع بينه وبين النقيب، وأظهروا الصلح». ورفض الشريف العودة لمحل سكنه بربع البصرة -حيث يقع جامع المنصور- بمثابة تهديد أن تظل المنطقة المذكورة في حالة من الاضطراب. وقد استخدم الشريف أبو جعفر التهديد لجعل الخليفة ينحاز لصالحه.

والفقرة السابقة هي آخر ما روي من أحداث سنة (٤٦٠هـ = ١٠٦٧م) بشأن أمر ابن عقيل. وقد نشب الصراع ثانية في السنة التالية (٤٦١هـ = ١٠٦٨م). وجرىٰ أول ذكر للقضية في يوم (الثلاثاء ١٩ محرم = ١٨ نوفمبر ١٠٦٨). فذكر ابن البناء أن رجلًا من التوثة، بالجانب الغربي، حضره:

وأخبرني بحال ابن عقيل من أوّله إلىٰ آخره، وكيف كان يستفزّ الشبّان ويفتنهم واحدًا واحدًا، وأنّ مَن اتّصل إليه الشيرجيّ [ت ٤٩٩هـ = ١١٠٥م] رجل مستور، قد أكل بضاعته وفرّقها في البراطيل لمن ينصره علىٰ هواه وبدعته، وأنّه مختصر ما يظهر منه في أسباب كثيرة. وأن أبا الفتح ابن قرّيق [انظر #١٥] رأىٰ في منامه نارًا عظيمة أُجّجت، وإنسانًا يوقدها بالحَلْفاء؛ وأنّه ابن عقيل يوقد لأصحابه النار، ويؤجّجها لهم، وأنّه هجره من وقت ما رأىٰ هذا المنام . . . وأنّ ابن التبّان [أحد أستاذين معتزليين لابن عقيل في الكلام] قال: «لعن الله ابن عقيل! فإنه كذب عليّ، وقال: إنني [نسبت] لله ولدًا. وما يقول هذا إلا كافر». واستدلّ [ابن التبّان] بأشياء كثيرة علىٰ ذلك. ويكفي بأن يكون شيوخه قد كفّروه [#٤٤].

وقد ذكر سبط ابن الجوزي العقيدة سالفة الذكر من نسبة الولد لله علىٰ أنها لابن عقيل، الذي روي عنه: «وأنه يجوز أن يكون لله ولد علىٰ وجه التحنن والتعطف والشفقة والتربية»[١]. ولعل هذا الاعتقاد -المشابه من وجه ما لعقيدة البنوة في النصرانية- من جملة العقائد التي تبرأ منها، ولم تذكر صراحة في الاستتابة (وجملة مما خطته يدي . . .)، ومن المحتمل أن تكون تلك عقيدة شيخه المعتزلي، ابن التبان. أما الشيرجي، الذي وصفه ابن البناء بقوله «رجل مستور»، فقد وردت فقرات تالية في «التاريخ» تظهر عداوته الشديدة للشريف، وكان قد كمن للشريف مع جماعة من مبغضي الشريف من الحنابلة. وهذا يظهر أن ابن البناء لم يكن حتىٰ اللحظة علىٰ علمٍ تام بنوايا كل الضالعين في الأمر. وألقي باللوم علىٰ ابن عقيل لإضلاله تلامذته الشبان. وهو الاتهام نفسه الذي وجهه له ابن قدامة في كتابه «تحريم النظر»، ولعل ابن قدامة قد اطلع علىٰ هذا الجزء من «التاريخ» حين أحضره ضياء الدين المقدسي (ت ٦٤٣هـ = ١٢٤٥م) من بغداد، وأوقفه في المدرسة الضيائية، التي أنشأها وسميت باسمه.

وبعد مضي شهرين، في يوم الجمعة (١٢ ربيع الأول ٤٦١هـ = ٩ يناير ١٠٦٩م)، ذكر ابن البناء أن الريح كانت قويّة، ولم يمكن العبور [من الضفة الشرقية إلىٰ الضفة

(١) المرجع السابق نفسه.

الغربية من دجلة]. وكان في جامع الخليفة. [ولعل العبور هنا مقصود به الذهاب لجامع المنصور، بباب البصّرة].

وإذا رجل قد ألقىٰ رقعة في الحلقة، فيها مكتوب: «يا مَن رأيت ثلاث ليال متوالية أبا عليّ بن جردة -رَحِمَهُ اللَّهُ- وهو يقول: قولوا لأخي [أبو عبد الله بن جردة، صهر أبي منصور]: اتّق الله، واعمل صالحًا». قال: «ورأيت في إحدىٰ يديه رمّانة، وفي الأخرىٰ باقة نرجس». قال: فقلت: «ما أحسن هذا!»، فقال: «ليس هذا لي، هذا للشيخ أبي عليّ بن البنّاء، فعل الله به وصنع»، ودعا له. فعرّفته المنام [أي: أبو عبد الله بن جردة] [#٧٤].

وكان ابن البناء، مؤدبًا لأبناء أبي عبد الله بن جردة، أخي المتوفىٰ. ولما سئل ابن البناء -وهو مؤلف لكتاب مفقود في تفسير الأحلام- عن تفسير الرؤيا، قال:

أمّا الرمانة، فترميم أحوالي، وجريانها علىٰ المراد، بعد فضل الله، علىٰ أيديهم [يد أبي عبد الله بن جردة، أخي الميّت] ، وأما (باقة) النرجس، فهو علىٰ الحثّ علىٰ التمسُّك بالعهد منهم لي، ومنّي للميّت. وقد كنت أزوره أحيانًا؛ فقصدته صبيحة يوم السبت [١٣ ربيع الأول/ ١٠يناير]، وأهديت له ختمة كانت معي. وجعلت له، مع الشيخ الأجلّ ابن يوسف، ووالده أبي طاهر، نصيبًا من القراءة فيما أهديه إليهم. نفعهم الله بذلك، وجميع أموات المسلمين [#٧٤].

ويظهر من الفقرة السابقة أن المتوفىٰ قد أوصىٰ ابن البناء ليقرأ القرآن علىٰ قبره، كما فعل مع أبي منصور بن يوسف وأبي المتوفىٰ. ومن الواضح أن المتكفل بالمصاريف كان أخا المتوفىٰ، واسمه عبد الله بن جردة، وهو من أغنياء التجار وزوج ابنة التاجر الراحل أبي منصور بن يوسف. وعلمنا من «التاريخ» أيضًا أن ابن البناء كان موظفًا لدىٰ ابن جردة من شهر (شوال ٤٦٠هـ بداية الشهر = توافق ٣ أغسطس ١٠٦٨م). ويذكر ابن البناء [انظر #٣٥] أنه جلس للإقراء في المسجد الذي رسمه له الشيخ الأجلُّ أبو عبد الله بن جردة، وكان المسجد معروفًا بمسجد ابن جردة. ولأجل ذلك كان ابن البناء حريصًا علىٰ علاقاته مع عائلة التاجر، التي توفي كبيرها في بداية سنة (٤٦٠هـ)، وخلفه في زعامتها ابن جردة. وقد تأخر عطاؤه الذي يتلقاه لأجل ختمته علىٰ القبر، فخشي أن يكون قد استغني عن خدماته. ويظهر أن قلقه كان

نابعًا من قربه من الشريف أبي جعفر، الذي كان يناصب العداء لابن عقيل، الذي كان تحت وصاية الراحل أبي منصور، وصار الآن تحت حماية أصهاره، ابن جردة وابن رضوان. وصار موقف ابن البناء صعبًا، فمن جهة علاقته بالتجار حماة ابن عقيل، وعلاقته بالشريف من جهة أخرىٰ. وفي الفقرة التالية سنرىٰ دفاعه عن ابن رضوان حينما وصمه الشريف بالمعتزلي. وفي يوم (الاثنين ١٥ ربيع الأول ٤٦١هـ = ١٢ يناير ١٠٦٩م)، أنفذ الشريف أبو جعفر لصاحبه الغضائري ليستفهم شيئًا في معنىٰ ابن عقيل. ثم قال لابن البناء:

قد بلغني أنه [ابن عقيل] أدخل علىٰ الشيخ أبي القاسم بن رضوان، وأنه قد وصله بعطاء. وهذا لا أدري علىٰ ما يحمل منه [ابن رضوان]، قد أظهر لنا التبري من الاعتزال، وتقريب المعتزلة مَن يقرب هذا. [#٧٦].

فردَّ عليه ابن البناء: «ما فعله مخالفة لاعتقاد، وإنما قد سُئل واستحيا». فعقب الشريف: «لو أنفذ له ما بالينا؛ وإنما العتب كيف أوصله إليه.» [#٧٦].

قال ابن البناء: ثم دخلنا [هو والشريف] إلىٰ ابن جردة، وعرفناه القصة، واستعلمنا هل في الباطن شيء يعلمه.

فكان جوابه: «لا، وليس بضائر أن تعلموا السلطان [الخليفة] -أطال الله مدته- بقصة ما قد سمعتموه في معنىٰ ابن عقيل، وقولهم [ابن البدن والناسخ]: نريد أن نرده [انظر #١٦] إلىٰ الجامع [جامع المنصور]».

وأضاف ابن البناء أن هذا كان قد حُكي للشريف عن ابن وشّاح (ت ٤٦٣هـ = ١٠٧١م)، كاتب نقيب النقباء[(١)].

لاحظ استعداد الشريف لرمي من ساعدوا ابن عقيل بالاعتزال، وكيف برَّر ابن البناء فعل ابن رضوان. لاحظ أيضًا ما قاله ابن البدن والناسخ [انظر #١٦] من رغبتهما في حمل ابن عقيل إلىٰ جامع المنصور. وبان من ذلك القول برغبتهم في عودته للمسجد، التأكيد علىٰ أنه قد تولىٰ التدريس بالمسجد فعلًا.

كتب ابن البناء: «وسلمت إلىٰ الشيخ أبي عبد الله بن جردة الرقعة التي فيها

---

(١) للمزيد من أخبار ابن وشّاح، انظر «تاريخ بغداد»، (٣/ ٣٣٦). و«المنتظم»، (٨/ ٢٧١). وكان أديبًا شاعرًا، وكان يُرمىٰ بالاعتزال.

المنام؛ فقرأها، وبكىٰ» [#٧٧]. ولا شك أن ذلك يعني أن ابن جردة سيمضي وصية أخيه، بإبقاء عطاء ابن البناء مَن أجل قراءته القرآن علىٰ قبر أخيه.

وأعطىٰ حلم آخر ابن البناء فرصة إضافية لشيطنة ابن عقيل، وتصويره بدور مدعٍ للنبوة: وفي يوم الأربعاء [١٧ ربيع الأول = ١٤ يناير]، جاءني رجل من أهل باب الأزَج، وقال: رأيتُ في النوم كأن قد ظهر نبيّ في الناس. ورأيت قد اختلف الناس عليه؛ فقوم يقولون: «لا يجوز أن يظهر نبيّ بعد نبينا ﷺ»، وقوم يقولون: «أَيش يمنع هذا؟»، فاتّفقت الكلمة أن يسألوك عن ذلك، وقالوا: «ما لكم غير ابن البنّاء أيّ شيء»، قال (شخص ما): «اسمعوه!». قال: «وانتبهت».

فقلت: «هذا، هذا زنديق شيطان، يظهر ليضلّ الناس، يختلف الناس في بابه، ويتحيّرون، وأكون -بحمد الله- أوّل مَن يُفتي بكفره وضلاله، وبدحر بدعته وضلالته، إن شاء الله». فقال أبو العباس ابن الشطي: «هذا هو ابن عقيل، إن شاء الله.» [#٧٩]

والمشار إليه بالضمير«هم»، قطعًا، هم الحنابلة والهاشميون الذين انقسمت آراؤهم -حتىٰ داخل كل فريق منهم- حول ابن عقيل.

ذكر ابن البناء أنه في السبت التالي، (٢٠ ربيع الأول = ١٧ يناير ١٠٦٩م)، حضر عنده (في الجامع) القاضي الشريف أبو الحسن بن المهتدي، وجماعة من الحنابلة، حين دخل رجل وقال: «قد دخل ابن عقيل إلىٰ باب المراتب» [#٨٠]، ثم يكمل ابن البناء السرد قائلًا:

فقيل للرجل: «وأين قد دخل، فإنه ليس يقدر يدخل دار الأجلِّ أبي عبد الله [ابن جردة]، ولا الأجلّ ابن رضوان؟»، فقال:«قد دخل إلىٰ المسجد الذي فيه أبو نصر الضرير [ت ٤٩٥هـ = ١١٠٢م]». فأنفذت بخياط عندنا، لا فقيه ولا غيره، حتىٰ لا تجري بينهما خصومة، وقلت: «امضِ إلىٰ أبي نصر وقل له في أذنه: هذا الرجل قد جلس عندك، وأخاف أن تجري فتنة (بسببه)». «فقال (لي) القاضي الشريف [أبو الحسن بن المهتدي]: «نِعمَ ما فعلت».

ومضىٰ (الخياط) ليفعل ذلك، فعاد بسرعة، وقال: «قد وقعت الفتنة». فنهضنا نحن بمن معنا إلىٰ دار الأجلِّ ابن جردة. وأتانا الخبر بأنه [ابن عقيل] هرب إلىٰ دار

ابن إسماعيل، وأنّ الخَوَل كفّوا الناس، وأخذوا قومًا وبرّكوهم في المسجد. وانطفت الفتنة، وأخرجوهم آخر النهار.

وقيل بأن الذي حسَّن له المجيء [إلىٰ باب المراتب] ابن البسري [ت ٤٩٧هـ = ١١٠٤م]؛ فلعنه الناس، وقالوا: «هذا [ابن البسري] يريد أن يُسيء بسُمعة الأجلِّ ابن رضوان، [وفعل ذلك] لأجل أن ما يأخذه له [من ابن رضوان] يشاطره عليه. وهذا معتزليّ كافر». وقيل بأن الأجلَّ ابن رضوان حَرَدَ علىٰ ابن البسري. والله يكفي المؤمنين شر المنافقين [#٨٠].

وبدأ يتضح الآن أن كل من اتصل بابن عقيل، صار عرضة للرمي بالاعتزال. وبان أيضًا أن كلا التاجرين-ابن جردة وابن رضوان- كانا قد وعدا ألا يدخلا ابن عقيل منزليهما، وأن أصهار الأجلِّ أبي منصور بن يوسف (في هذه الحالة، ابن رضوان تحديدًا) كانوا قائمين علىٰ حاجة ابن عقيل. فقد كان ابن عقيل في حالة لا تسمح له بتدبير شئونه؛ إذ كان قد فقد عائله، ولم يتمكن من استكمال دروسه. وكان محل النزاع بين الفريقين المتناحرين، هو عودة ابن عقيل إلىٰ جامع المنصور، بما في ذلك حلقة البرامكة في المسجد ذاته، وهو الكرسي الذي يسعىٰ الشريف لإبعاد ابن عقيل عنه.

وفي النصف الثاني (حوالي ٢٠ أو ٢٧ من شهر ربيع الأول = ١٧ أو ٢٤ يناير ١٠٦٩م)، قال ابن البناء:

وأخبرني الشيخ أبو سعد بن الكوان أنّ أبا الحسن بن الشهوري قال له: كان قد كتب إليَّ رقعة، هذا ابن عقيل، لأسلّمها إلىٰ الشيخ الأجلِّ أبي منصور بن يوسف رَحِمَهُ ٱللَّهُ. فأنفذ إليّ القاضي أبو يعلىٰ يقول: «لا تُسلم له رقعة؛ فهذا رجل زنديق مبتدع!»؛ قال: فصلتُ منه، ولم أفعل. [#٨٢]

وقد استعان ابن البناء بالرؤىٰ والأحلام، سواء تلك التي رآها بنفسه أو رآها الغير، لشيطنة ابن عقيل في سعيه لتعضيد موقف الشريف. ففي ظنّه أن مثل هذا الادعاء سيكون بمثابة الضربة القاضية لأمر ابن عقيل. ولم تتم الإشارة إلىٰ القاضي أبي يعلىٰ -شيخ الشريف وابن عقيل في الفقه- ههنا كمجرد أستاذ غاضب من تلميذ، وإنما كرأس المذهب الحنبلي وهو يندد بأحد أعضاء المذهب -ابن عقيل- متهمًا إياه

بالزندقة. ومثل هذا الادعاء لايمكن تصديقه بحال إذا تتبعنا ما جاء في المصادر التاريخية، إضافة إلىٰ ما كتبه الحنابلة أنفسهم، بمن فيهم ابن عقيل نفسه، حول علاقته بأبي يعلىٰ. فمما لا شك فيه أن أبا يعلىٰ كان علىٰ دراية بدراسة ابن عقيل للكلام، ولعله هو من شجعه علىٰ ذلك؛ إذ كتب بنفسه في هذا الأمر كثيرًا(١). وعلىٰ الرغم من ذلك، يبدو أن هذه الادعاءات ضد ابن عقيل قد أثرت في أحد حنابلة القرن التالي، ابن قدامة الدمشقي. ففي كتابه سالف الذكر «تحريم النظر»، قام بتقسيم حياة ابن عقيل إلىٰ فترتين، مُدينًا الفترة الأولىٰ، السابقة علىٰ الاستتابة؛ لأن -والمثير للدهشة- ابن عقيل كان فيها أشعريًا! وقد أسمىٰ ابن عقيل الأشاعرة في رسائله عن القرآن، وفي كتابات أخرىٰ، بـ «الأشاعرة العُزّال»، التي يمكن فهمها علىٰ أنها «الأشاعرة المعتزلة الجدد».

(٢) المفاوضات المؤدية للنفي:

نأتي الآن للحدث الأخير الذي قرر مصير ابن عقيل: نفيه. ففي يوم (الخميس ٢٣ ربيع الثاني ٤٦١هـ = ١٩ فبراير ١٠٦٩م)، اجتمع ابن رضوان والشريف أبو جعفر. كتب ابن البناء:

وجرت بينهما مخاطبات، وأسباب طويلة. وانكَفَيا إلىٰ الديوان لتوقيع خرج إليهما بذلك. وحضر نقيب النقباء، وجماعة من الهاشميين، وأُصلحت الحال بينهم [بين نقيب النقباء والشريف أبي جعفر]. وخُرّجت الأوامر العالية بتجميل الشريف [أبي جعفر] بن أبي موسىٰ، والأصحاب والجمع معه، حتّىٰ يعود إلىٰ منزله بباب البصرة. فسأل إعفاءَه عن ذلك، وضمن العبور بنفسه. وتفرّق الجمع. وعبر في آخر نهار يوم الخميس، الثالث والعشرين منه [١٩ فبراير]. [#٩٧]

بما أن الشريف وجماعته كانوا بحاجة للحماية، فمعنىٰ ذلك أنه قد خرج منتصرًا من هذا الاجتماع، الذي لم تسجل أحداثه فيما وصلنا من تاريخ ابن البناء، ولا في أي مصدر معروف. وتظهر الأحداث التي جرت في اليوم التالي أن الشريف قد نال مراده. يقول ابن البناء:

---

(١) انظر: «المعتمد» لأبي يعلىٰ.

فلمّا كان في يوم الجمعة [٢٤ ربيع الثاني = ٢٠ فبراير]، عبر الأجلّ أبو القاسم بن رضوان والجماعة (من الحنابلة)، وحضروا في حلقة الشريف (أبي جعفر)[1]. ولم يبقَ أحد من القضاة، والفقهاء، والشهود، إلا وحضروا، ونقيب النقباء، والهاشمّيين. وكان يومًا مشهودًا. وكنت مع الشريف. وجرىٰ بيني وبين الشيخ أبي نصر بن الصبّاغ الكلام في التيمُّم . . . وكان الجمع كثيرًا لا يُحصىٰ. وصلينا الجمعة، وتزاحم الخَلْق علينا حتّىٰ خفنا علىٰ الشيوخ من الزحمة؛ فنهضنا، والناس في الدعاء للخليفة وأصحابه، وللشريف أبي جعفر وأصحابنا، وللأجلِّ ابن رضوان. ونثروا عليه الدراهم، وشيّعوه إلىٰ أن نزل من مركوبه . . . وبات الناس فرحين، مسرورين، فتمّم الله ذلك (الأمر). [#٩٨]

وجريان مناظرة فقهية خارج أسوار مدرسة فقهية، أو في بيوت الفقهاء كما كان معتادًا يظهر طابع الجدية الذي اتسم به هذا الاحتفال، حيث يفترض في هذه الحالة أن يكون ذا طابع سعيد. ولا ريب أن الأطراف الثلاثة الذين دُعي لهم، كانوا راضين تمام الرضا:

(١) **الخليفة**، كان راضيًا بلا شك فقد صار بإمكانه التطلع لفترة مسالمة تخلو من الفتن.

(٢) **ابن رضوان**، وكان راضيًا، علىٰ الأرجح، لعدم تنفيذ الفتوىٰ بإباحة دم ابن عقيل، إلا إذا رفض الاستتابة.

وأخيرًا: (٣) **الشريف أبو جعفر**، راض بما ناله من الصفقة.

وخرج منها طرفان خاسران: ابن عقيل ونقيب الهاشميين. فظل ابن عقيل في منفاه، حتىٰ يوقع علىٰ الاستتابة. أما النقيب، الموالي لابن عقيل والمبغض للشريف، فلم ينل بركة الدعاء.

دعونا الآن نكمل رواية ابن البناء لما تلىٰ ذلك من أحداث:

---

(١) لم تكن تلك الحلقة في جامع المنصور، وإنما في مسجد الشريف، بباب البصرة، بسكة الخرقي. لمعرفة الترتيب التاريخي لمناصب التدريس التي تولاها الشريف أبو جعفر، انظر: «طبقات الحنابلة»، (٢/ ٢٣٨). و«ذيل طبقات الحنابلة»، (١/ ٢١)، (السطور/ ١ - ٦). و«ذيل طبقات الحنابلة»، (تحقيق محمد الفقي)، (١/ ١٦)، (السطور/ ٦ - ٩).

وفي يوم السبت، تاليه [٢٥ ربيع الثاني = ٢١ فبراير ١٠٦٩م]، جاء إلىٰ المسجد ابن البدن، ومعه جماعة، يظهرون التهنئة بما جرىٰ والاستبشار بذلك. وكان، في يوم الجمعة، الأجلُّ أبو محمد التميمّي قد حضر الحلقة، وقال للشريف أبي جعفر: «رُوي عن رسول الله ﷺ أنّه قال: **لا تَزَالُ طَائِفَة مِن أمَّتِي عَلَىٰ الحَقّ ظَاهِرين، لا تَضُرُّهُم مُعاداةُ مَن عَادَاهُم إلىٰ يوم القيامة**». ثمّ قال [للشريف أبي جعفر] بحضرة الجماعة، نقيب النقباء وغيره: «الحمد لله الذي نصرك علىٰ أعدائك، وأظهر كلمتك، وأحيا بك السنّة، وأمات به البدعة [النقيب؟ أو ابن عقيل؟]. ونحن، والجماعة [من الحنابلة]، وأمير المؤمنين [الخليفة]، أنصارك وأعضادك ﴿وَلَيَنصُرَنَّ ٱللَّهُ مَن يَنصُرُهُۥٓ﴾ [**الحج**: ٤٠]. نقاتل بين يديك بسيف لا يَنبُو». وقلتُ [مقاطعًا]: لا يَصبُو. ثمّ نهض الناس. [#٩٩]

كانت لدىٰ ابن البناء شكوكه حول صدق ابن البدن وجماعته «يظهرون التهنئة بما جرىٰ والاستبشار بذلك». أما خطبة التميمي، مبعوث الخليفة، فلم تكن أكثر من حصافة دبلوماسية، لتشنيف أسماع الخليفة، أكثر منها لمسامع الشريف، الذي بدا فاتر الحماسة، كما سنرىٰ. ويكمل ابن البناء:

فجعلوا في يوم السبت يكررون ما جرىٰ. فقال لي بعض الشيوخ الحاضرين: «والله ما أعرف في هذه القصّة بعد الله -سبحانه-، إلا بركات الشيخ الأجلّ ابن يوسف، نضّر الله وجهه». [آخر الفقرة #٩٩]

وذكر ابن البناء لذلك كان محض أمنية؛ لأننا سنرىٰ في الفقرة التالية ما فعله غير الراضين عن نتائج ما جرىٰ:

رُوي أن جماعة [من الحنابلة مبغضي الشريف] مضوا إلىٰ قبره [أبو منصور]، ومرّغوا خدودهم عليه، وقالوا: «يا سيدنا! قد جدّ أمر لنا، وظهرت البدع، ويريدون أن يطمسوا الحقّ. فمن لنا يعضد المسلمين بعدك؟ ومَن لنا نلجأ إليه بعد الله؟ قد بقينا مُطرقين مُنصتين، الحنابلة في المساجد والأسواق، وتحت البكاء والامتحان منهم». وأُخبر بهذه الجملة الأجلّ ابن رضوان؛ فرقّ لذلك، وتحرّق. [#١٠٠]

بدأ ابن البناء الفقرة السابقة بقوله «رُوي»، ومعنىٰ ذلك أن المعلومة لم تصله من أحد عيونه. ولعل الحنابلة المشار إليهم هم من جماعة ابن عقيل: مجموعة من شباب

الحنابلة المحبطين، والمحرومين من تدريس معلمهم المفعم بالحماسة وروح المنافسة. وقد اشتكوا من ملاحقتهم في المساجد والأسواق، وصاروا «تحت البكاء والامتحان»، كما صار مع قائدهم، ابن عقيل. وتمت ملاحقتهم؛ لأنهم أتباع ابن عقيل، لكن لم يجبروا علىٰ الاستتابة. ويبدو أن تحرّقهم يتجاوز خسارة ما أمَّنه أبو منصور لابن عقيل، الذي تنازل عنه صهره، ابن رضوان. وكان تحرّق ابن رضوان بسبب عدم قدرته -بسبب صعوبة الموقف- علىٰ إبقاء الأمور علىٰ ما كانت عليه قبل وفاة حميه، وكانت مواساته الوحيدة هي بذله أقصىٰ ما يستطيعه، عن طريق إلغاء فتوىٰ إباحة دم ابن عقيل حين استتابته.

وبعد روايته لقصة عجيبة حول أبي منصور بن يوسف، استشهد ابن البناء بقول الرجل الذي وجد عطاءه المعتاد من الراحل ابن يوسف علىٰ قبره: «هذه كرامة للشيخ بعد وفاته» [#١٠١]، ثم استمر ابن البناء في سرده:

ولمّا كان في يوم الأحد [٢٦ ربيع الثاني = ٢٢ فبراير ١٠٦٩م]، اجتمع خَلق عظيم من الأصحاب [الحنابلة] والهاشميين مع الشريف أبي جعفر. وعبر إلىٰ الخليفة شاكرًا، داعيًا. ثمّ انكفىٰ إلىٰ باب المراتب، ودخل إلىٰ الشيخ الأجلِّ أبي القاسم [ابن رضوان]، وفرح به، واستبشر بذلك.

وخرجوا من عنده إلىٰ دار الشيخ الأجلِّ أبي عبد الله بن جردة. وقد تكمّن في مسجد ابن الشعيريّ ابن البدن، والشيرجيّ، والصفّار، والناسخ. فرجموهم بآجرّة أو آجرّتين، بعد أن جاز الشريف وأكثر من معه. فرجع بعضهم إلىٰ دار الأجلِّ ابن رضوان. فأنفذ، وقال: انظروا من في المسجد. فرأوهم، فقبضوا عليهم بالرجّالة، ووكّلوا بهم. وقال ابن رضوان: إذا تفرق الجمع أخرجناهم حتّىٰ لا يُقتَلوا. وانكفىٰ الشريف، وقال: عندما قلتُ أسباب الفتن ما تُطفَأ، خولِفت في ذلك، وأُكرِهت علىٰ العبور إلىٰ الجانب الغربيّ، ومن يُثير الفتنة [النقيب] لا يُعارَض ولا يكُلَّم. أنا ما أبرح من داري التي قد سكنتها بنهر مُعَلّي [بالجانب الشرقي]. وقال الهاشميون: لا يقرّنا وهؤلاء المبتدعة بلد. وكان المتكلّم بهذا الشريف ابن عبد الودود [ت ٤٦٧هـ = ١٠٧٤م]، [ومعه] أولاده، والهاشميون، وأتباعهم. وخرجوا وانكفوا إلىٰ باب الخليفة. والله تعالىٰ يُطفئ الفِتَن، ويقمع البِدَع، ويُظهِر

السُّنن. (وفي هذا الشأن) أنشدتُ هذه الأبيات من شعري:

عجبت بهذا الدهر بل أعجَب الخلقا	**يريدون يطفوا النور أو يبطلوا الحَقّا**
وما زال هذا الدين يسمو منـاره	**ويظهر في الآفاق غرباته شَرْقا**
ويقمع زنديقا ويردي مخالفا	**ويدحض أهل الزيغ يمحقهم مَحْقا**
ويرحم دمّ الأجلّ ابن يوسف لقد	**فاز في الدارين نال العُلىٰ سَبْقا**

وبقوا في الحبس ومعهم الرجّالة في الكوخ، والتوكيل إلىٰ آخر يوم الأربعاء، التاسع والعشرين منه (٢٥ فبراير). ثمّ استُدعي الشريف، فمضىٰ ومعه ثلاثة أنفس من أصحابه، وكلّموهُ في بابهم، فقال: قد عفوتُ عنهم وانصرف. ومضىٰ الأجلُّ ابن رضوان، وتكلَّم أيضًا في بابهم، فأخرجوهم، وشرطوا عليهم أن لا يثيروا فتنة، ولا يتكلّموا بما لا يجوز. وقالوا لهم: قد أقمنا عليكم أصحاب أخبار. فضمنوا ذلك، وأُخرجوا [#١٠٢، و#١٠٣].

لاحظ الطريقة التي وصف بها ابن البناء الكمين «فرجموهم بآجرّة أو آجرّتين»؛ إذ لم يعد بحاجة لوصف الأمر بأسوأ صورة، فهو يخبر عن الطرف الخاسر. وكلا الطرفين يدّعي أنه علىٰ الحق: طرف ابن البناء الذي ذُكرت أبياته سالفا، والطرف الآخر جماعة من شباب الحنابلة ينتحبون عند قبر أبي منصور. وكلا الطرفين يرمي الآخر بالابتداع وطمس الحقّ. وهناك هاشمي آخر مبغض للشريف أبي جعفر، وهو ابن عبد الودود. ويمكن معرفة ذلك من حادثة سابقة أوردها ابن البناء [#٨٣] حيث صلّىٰ الشريف ابن عبد الودود بنفر يسير، بينما صلىٰ الشريف أبو جعفر، بعد فراغه، بجمٍّ غفير. وكان الهاشميون علىٰ وجه العموم مخالفين لصاحبهم الهاشمي، الشريف أبي جعفر. لذا فإن مقصد قولهم «لا يقرّنا وهؤلاء المبتدعة بلد» هو الشريف أبو جعفر وجماعته. لاحظ أن ابن عبد الودود وجماعته «انكفوا إلىٰ باب الخليفة»، حيث كان محلُّهم بالجانب الشرقي من بغداد، حيث يقع باب المراتب، وقصر الخليفة، وجامع الخليفة. أما أبو جعفر وجماعته فكانوا بالجانب الغربي، حيث يقع باب البصرة، وجامع المنصور. وهجت أبيات ابن البناء ابنَ عقيل، ورمته بالزندقة، وجماعته بالابتداع. وكلا الطرفين محب للشخص نفسه، الراحل الأجلّ ابن يوسف. وصار بوسع الشريف أن يظهر بمظهر الشهم (قد عفوتُ عنهم) - إذ كان قد كسب القضية

بالفعل. وخفت حدة التوتر في الأجواء. ففي يوم الخميس (١ جمادىٰ الأول = ٢٦ فبراير)، عبر الشريف من الجانب الشرقي إلىٰ الجانب الغربي من باب البصرة، وبات ليلته هناك. ويكمل ابن البناء:

فلمّا أصبح [الجمعة، (٢ جمادىٰ الأولىٰ= ٢٧ فبراير)]، كان [الشريف] قد عزم علىٰ الحضور بجامع المنصور. فبلغه أنّ جماعة يريدون أن يوقعوا فتنة. فعبر إلىٰ جامع الخليفة، وكانت نوبتي بجامع الخليفة.

ومضىٰ الأجلُّ ابن جردة إلىٰ الدَّسكَرة وأولاده والشيخ أبو القاسم بن رضوان؛ فأغلق بابه. وطلبت الجماعة الراحة، مع ما أنفذوا [العطايا السنية] إلىٰ الجهات المحتشمة. [#١٠٦]

وهكذا مُنِع أبو جعفر من إمامة الجمعة بجامع المنصور. فقد كمن له أصحاب ابن عقيل، فقفل راجعًا إلىٰ مأمنه بالجانب الشرقي، تجنبًا للمشاكل. أما عائلة التجار الحنابلة، أصهار الراحل أبي منصور، فقد ورد أنهم غادروا المدينة في إجازة، طالبين الراحة من تلك المحنة. ويمضي ابن البناء في تسجيل ما جرىٰ في يوم الجمعة، التاسع من الشهر (٦ مارس)، فلم يعبر الشريف إلىٰ جامع المنصور. وكانت نوبة ابن البناء للعبور إلىٰ جامع المنصور، فوافق رغبة الشريف ولم يعبر. وبدلًا من ذلك، ذهبا سوية إلىٰ جامع الخليفة، وظلا بمأمن الجانب الشرقي. واجتمعا هناك مع الشريف ابن سكّرة، بعد صلاة الجمعة، وتحدثوا بشأن إنكار الشريف علىٰ شرب الخمر بحريم قصر الخلافة، وأنّه كسر العيدان، والطبول، وأراق الخمر التي كانت عندهم. [#١٠٨]

(٣) فترة الصمت الطويلة السابقة علىٰ الاستتابة:

استمر الطرفان في صراعهما وجذبت أحداث أخرىٰ انتباه ابن البناء، ولم يكن لتلك الصراعات ولا الأحداث علاقة واضحة بقضية ابن عقيل. وآخر ما أورده ابن البناء مما له علاقة بابن عقيل، كان كمين ابن البدن وجماعته، وعفو الشريف عنهم. وتستمر الأحداث في القطعة التي وصلتنا من تاريخ ابن البناء لسبعة أشهر إضافية، كان الصمت مطبقًا فيها بخصوص هذا الأمر، وفي هذا دلالة واضحة أن ثمة تسوية قد تمت بهذا الشأن في (٢٣ ربيع الثاني ٤٦١هـ = ١٩ فبراير ١٠٦٩م).

(٤) الأسس الشرعية والعلة الخفية للاستتابة:

نصت وثيقة الاستتابة علىٰ «إثمين» ارتكبهما ابن عقيل وهما: الاعتزال ومناصرة الحلاج. وقد صار الاعتزال جريمة في حق الدولة منذ نُشرت محاضر القادر والاعتقاد القادري. لكن لم يتهم ابن عقيل من قبل ديوان الخلافة؛ وإنما اتهمه الشريف أبو جعفر. ولم تقم السلطة الحاكمة آنذاك بملاحقة أي من المعتزلة، وهم كُثر ومعروفون ببغداد، وكان معظمهم من الأحناف. علاوة علىٰ ذلك، لم يرد أي ذكر لاسم الحلاج، ولا أي من عقائده الصوفية في الاعتقاد القادري، ولا في أي من الأحداث السابقة علىٰ الاستتابة.

وبالرغم من ذلك، فقد توجب علىٰ ابن عقيل التبرؤ من الجزء الذي وضعه في نصرة الحلاج «النصرة». وهناك حقيقتان تجعلان التبرؤ من هذا الجزء أمرًا متناقضًا:

(١) وجود العديد من الصوفية الزهاد في هذا الوقت من الحنابلة، من أمثال الأنصاري الهروي.

و(٢) كما صحت فرضية لويس ماسينيون، بأنه لم يكن هناك ثمة إجماع بين الفقهاء علىٰ إدانة الحلاج، رغم ما ورد في الفقرة المتعلقة بالحلاج في الاستتابة، «وأنه قتل بإجماع فقهاء عصره». وحقيقة أن أمر الحلاج ظل موضع نزاع لهي دليل ملموس علىٰ عدم تحقق إجماع الفقهاء. وهذا يدفعنا للقول بأن الشريف أبا جعفر، يقف وراء إضافة هذه الجملة بحق الحلاج، لكن هذا لا يستلزم بالضرورة أن يكون الشريف مبغضًا للحلاج. فقد اعتمد الشريف فتوىٰ بعض الفقهاء ضد ابن عقيل، حتىٰ لو خالف قولهم فقهاء معتبرين، وبذا لا يتحقق شرط الإجماع. لكنه استطاع بمساعدة أتباعه منع ابن عقيل من اعتلاء كرسي التدريس بجامع المنصور. وبالمقابل، منع نقيب الهاشميين الشريف من التدريس أو إمامة الجمعة بالمسجد نفسه.

وكان الشريف أبو جعفر معارضًا عنيفًا للمعتزلة، وبالتالي لابن عقيل، إذ كان في نظره معتزليًا. لكنه أيضًا كان يحمل ضغينة شخصية ضد الشاب، الذي كان يصغره بعشرين عامًا، لخلافته لأستاذهما الراحل، القاضي أبي يعلىٰ، علىٰ كرسي البرامكة. وحدد «تاريخ ابن البناء» محل النزاع، وهو جامع المنصور، وسبب النزاع، وهو الرغبة «في حمل [إعادة] ابن عقيل إلىٰ الجامع». وكان هذا أول ذكر «التاريخ» لقضية

ابن عقيل في الشهر قبل الأخير لسنة (٤٦٠هـ = ١٠٦٧م). وكان نقيب الهاشميين مسئولًا عن أمن القائمين بالتدريس في المسجد، حيث كان من المعتاد حدوث فتن؛ وذلك حين ترغب جماعة في منع الشخص الذي اختارته جماعة مخالفة لها من التدريس هناك. وكان أحد أشياخ ابن عقيل سببًا لمثل هذا الصراع في عصره، وهو مؤرخ بغداد المعروف، الخطيب البغدادي، الذي تحول من المذهب الحنبلي إلىٰ الشافعي، واتهم بأنه صار أشعريًا.

ولما مرض ابن عقيل، أعطىٰ بعض كتبه لشخص يدعىٰ معالي الحائك. وقد ورد عند ابن الجوزي في «المنتظم»[1] أنّه لما اطلع معالي الحائك علىٰ ما بها، مضىٰ ذلك الحائك فأطلع علىٰ ذلك الشريف أبا جعفر. وصار بإمكان الشريف الآن أن يصدر فتواه بإرغام ابن عقيل علىٰ الاستتابة، أو يهدر دمه. ويتجلىٰ من اختبائه خوفًا من القتل، رفضه للاستتابة. وفي النهاية، كلفته الاستتابة كرسي التدريس. وقد صار له بعد ذلك جامع خاص به في الجانب الشرقي بربع الظفرية، حيث يقع محل سكنه، ومنه اكتسب أحد ألقابه، الظَّفَرِيّ. ولم ترد أي إشارة في المصادر المتاحة لي تظهر قيامه بالتدريس في جامع المنصور بعد وفاة وليّه، ولا بعد وفاة الشريف. أما الشريف فقد قام بالتدريس في هذا المسجد قبل سعيه وراء ابن عقيل فقط، وليس بعد ذلك[2].

ومن المنطقي أن يؤيد ابن البناء فتوىٰ الشريف [قارن #٧٩]، بل والعديد أيضًا من جماعة الشريف. وتبددت آمال الشريف برئاسة المذهب الحنبلي وخلافة أبي يعلىٰ علىٰ كرسي التدريس علىٰ يدي أبي منصور. وقد سنحت له الفرصة لاستكمال سعيه وراء ابن عقيل، بعد وفاة أبي منصور المفاجئة بالسم. وبعد أن وقعت تحت يديه كتابات ابن عقيل عن المعتزلة والحلاج، صارت الفرصة سانحة مرة أخرىٰ أمام الشريف، وبات واثقًا من فوزه وخسارة ابن عقيل؛ فلن يكون أمامه سوىٰ القبول بالاستتابة، وبالتالي سيتم تجريده من منصبه أو الرفض، وفي هذه الحالة إما سيواجه عقوبة الإعدام حال القبض عليه، أو يتجنب القبض عليه ويبقىٰ في مخبئه، بعيدًا عن نيل الكرسي ورئاسة المذهب.

---

(١) «المنتظم»، (٨/ ٢٥٤).

(٢) «ذيل طبقات الحنابلة»، (١/ ٢١).

وتظل بنود الاتفاق الذي جرىٰ بين الشريف وابن رضوان غير معلومة. إلا أن المعلوم أن الشريف خرج مَنتصرًا، وابن عقيل خاسرًا، علىٰ الأقل في فترة حياة متهمه. وقد فاز الشريف برئاسة المذهب الحنبلي، حسبما أورد تلميذه، ابن أبي يعلىٰ، في ترجمته (وهو ما اقتبسه ابن رجب). ولم يتمكن ابن عقيل من التدريس طوال فترة حياة الشريف، وبهذا منع من نشر الأفكار التي اعتقد الشريف أنها معتزلية. أما ابن عقيل فقد خسر الكرسي، لكنه تمكن من استئناف دروسه في مسجده الجامع بعد وفاة الشريف، وآلت إليه رئاسة المذهب الحنبلي.

(٥) الحلاج وابن عقيل:

ليس هناك ثمة سبب يدعونا للاعتقاد بأن ابن عقيل، في أعماق قلبه، قد كفَّ عن تبجيل الحلاج الزاهد العظيم؛ لأنه وأثناء تنديده بالسلوك الاجتماعي لمعاصريه من الصوفية -الذين اعتبرهم قد سقطوا في أحط دركات الرذيلة- قام بمدح الصوفية الأوائل والثناء عليهم، واضعًا إياهم في أعلىٰ الدرجات، وغالبًا ما كان يفرّق بينهم وبين من أسماهم صوفية الشام. ورغم ذلك، فإنني لم أجد أي إشارة أو ذكر للحلاج من ابن عقيل، ويشمل ذلك ما وصلنا من كتبه.

(٦) المعتزلة وابن عقيل:

رغم أن ابن عقيل كان معاديًا للأشاعرة، إلا أنه كان متساهلًا مع المعتزلة. وقد تربىٰ في وسط المعتزلة حتىٰ بلغ السادسة عشرة، فلم يكن يشعر بأي خوف تجاههم. ولكنه كمحدث كان معارضًا للعقلانية. وقد فضّل، كعقلاني، وضوح المعتزلة علىٰ ما اعتبره تناقض الأشاعرة، فهم يقدّمون رِجلًا نحو الاعتزال فلا يتجاسرون (علىٰ المضي قدمًا)، ويؤخرون أخرىٰ نحو أصحاب الحديث ليستتروا فلا يتظاهرون (أي يظهروا معتقدهم الحقيقي)[١].

(1) Quatre Opuscules d'Ibn 'Aqil sur le Coran, 93, (lines 9-10).

خامسًا

فترة من الغموض: (٤٦٠ - ٤٧٠هـ)

يبدو من أعمار تلامذة ابن عقيل أنه لم يستأنف التدريس قبل وفاة الشريف، فيظهر أنه توقف عن التدريس لحوالي عشر سنين: من سنة (٤٦٠هـ = ١٠٦٧م)، سنة وفاة وليّه وحاميه واستئناف الشريف سعيه وراءه، إلىٰ سنة (٤٧٠هـ = ١٠٧٧م)، سنة وفاة الشريف، وبعد خمس سنوات من الاستتابة. وحكمنا من خلال أعمار تلامذته؛ إذ لم يكن قد بلغ أي منهم السن المناسبة ليبدأ دراسته الفقهية في الكلية خلال هذه الفترة. وكان هذا جزءًا من الثمن الذي اضطر ابن عقيل لدفعه، من أجل تعطيل فتوىٰ إباحة دمه. أما الشريف فقد رُوِي أنه مات بعد صراع طويل مع المرض، بعد أن دسَّ له السمَّ أحد المتفقهة، علىٰ الأرجح من الجماعة المبغضة للشريف. وفي رسالة أخيرة ووصية أرسلها إلىٰ أبي عبد الله بن جردة، ونسخها ابن البناء، أوصىٰ التاجر الحنبلي برعاية أتباعه، وإلا فالله لهم. وأوصىٰ أيضًا أن يصلىٰ عليه بجامع المنصور (وقد حصل)، إن سهل ذلك عليهم. ومعنىٰ طلبه ذاك أن العداء بين الطرفين المتناحرين كان أبعد ما يكون عن التسوية[1].

(١) «المنتظم»، (٨/ ٣١٦، ٣١٧).

سادسًا

استئناف التدريس: (٤٧٠ - ٥١٣هـ)

وبمجرد أن أتيحت الفرصة لابن عقيل لاستئناف دروسه، كثر تلامذته، وقد حدَّث عنه بعضهم، خلافًا لما انتقده عليه ابن رجب من قلة بضاعته في الحديث. وتضافرت الأدلة في كتاب «الفنون» علىٰ سعة اطلاعه وكثرة استشهاده بنصوص القرآن والسنة، وتفاسير هذه النصوص التي هي مصادر الشرع الإسلامي.

(١) طلبة الحديث:

ذكر ابن رجب نفسه أسماء عدد من طلبة الحديث لدىٰ ابن عقيل في ترجمته الرائقة التي كرسها له في طبقاته، أحد أكبر كتبه التي وضعها في تراجم الحنابلة في الفترة من القرن الخامس إلىٰ الثامن الهجري (من الحادي عشر إلىٰ الرابع عشر الميلادي). وقد سمىٰ اثني عشر ممن درسوا عليه الحديث، نذكر منهم الخمسة التالين[١]:

(١) المبارك بن كامل الخفاف الظفري (٤٩٥ - ٥٤٣هـ)، وكان يطلق عليه مفيد العراق، وهو لقب مبجل عند المحدِّثين[٢]. وهو من سكان ربع ابن عقيل، الظفرية.

(٢) أبو الفضل محمد بن نصر البغدادي (٤٦٧ - ٥٤٣هـ)، وكان أشعريًا شافعيًا، ثم تحول للمذهب الحنبلي، وهو أحد مشايخ ابن الجوزي. وهو ممن رووا الاعتقاد القادري[٣].

---

(١) انظر «ذيل طبقات الحنابلة»، (١/ ١٨٧).

(٢) انظر ترجمته في «ذيل طبقات الحنابلة»، (طبعة الفقي) (١/ ٢١٤، ٢١٥).

(3) See Ibn 'Aqil et la resurgence de l'Islam traditionaliste au XI siècle (V siècle de l'hegire), 443 and n.4.

وقد ذكر ابن رجب أنه أجاز ثلاثة من تلامذته، ليرووا عنه الحديث. وهم:

(٣) أبو سعد (ويروىٰ أيضًا أبو سعيد) عبد الكريم بن محمد التميمي السمعاني (٥٠٦ - ٥٦٢هـ)، وهو محدث مشهور وأرَّخ لبغداد، وكتب ذيلًا علىٰ تاريخ بغداد للخطيب البغدادي[١].

(٤) أبو الحسين عبد الحق بن عبد الخالق اليوسفي (٤٩٤ - ٥٧٥هـ)[٢].

(٥) أبو القاسم يحيىٰ بن أسعد بن بَوْش الأزجي الحنبلي الخبَّاز (ت ٥٩٣هـ = ١١٩٧م)[٣].

وهناك تلميذ آخر لم يذكره ابن رجب، وهو (٦) مهذب الدين أبو الحسن سعد الله ابن نصر بن سعيد (٤٨٢ - ٥٦٤هـ)، المعروف بابن الدجّاجي، وبابن الحَيَواني، وكلا اللقبين يعني «بائع الدجاج». وهو فقيه واعظ، وعالم بالقراءات، وصوفي، وأديب. وهذا التلميذ هو حلقة الوصل بين ابن عقيل، شيخه، وابن قدامة، تلميذه. وقد ذكر ابن قدامة أن شيخه درس علىٰ يد الكلوذاني وابن عقيل. ويبدو أن ابن الدجّاج قد درس فنَّ الخطابة علىٰ ابن عقيل؛ إذ لم يعرف الكلوذاني بهذا العلم. ولعله أيضًا يدين بصوفيته وتحريمه للكلام لابن عقيل. وقد تفقه علىٰ الكلوذاني، وتلميذه أبي بكر أحمد الدينوري (ت ٥٣٢هـ = ١١٣٨م). وروىٰ ابن الدجّاج عن ابن عقيل كتاب «الانتصار لأهل السُّنَّة والحديث». ولعله أيضًا ممن رووا «النصرة» التي وضعها ابن عقيل. وقد ذكر ابن قدامة في كتابه «تحريم النظر» ثلاثة أجزاء وضعها ابن عقيل، منها «الانتصار»، ووصفها بقوله: «وملأها من السنَّة والرد علىٰ المبتدعة». ولا شك أن ابن قدامة قد درس الانتصار علىٰ ابن الدجّاج؛ فهل يمكن أن يكون قد درس «النصرة» أيضا؟ ولعل هذا يوضّح سبب إغفاله ذكرها، عند روايته لاستتابة ابن عقيل، وحذفه للجزء المتعلق بـ «النصرة» والحلاج[٤]. وكان ابن قدامة صوفيًا منتسبًا للطريقة القادرية[٥].

---

(1) See Geschichte des Arabischen Litteratur, I, 329-330, Supplements, I, 564-565.

(٢) انظر «شذرات الذهب» (٤/ ٢٥١).

(٣) «المرجع السابق»، (٤/ ٣١٥).

(٤) للمزيد من التفاصيل حول ابن الدجّاج، انظر:
Ibn 'Aqil et la resurgence de l'Islam traditionaliste au XI siècle (V siècle de l'hegire), 443-445.

(٥) انظر سلسلته (للخرقة) في:
L'isnad initiatique soufi de Muwaffaq ad-Din Ibn Qudama, 88-96; and in Religion, Law and Learning in Classical Islam, no. VI.

(٢) طلبة الفقه:

وهاهي قائمة بطلبة الفقه[١]:

(١) أبو البركات محمد بن سعد بن الحنبلي العسال (٤٧٠ - ٥٠٩هـ).

(٢) أبو محمد عبد الله بن المبارك بن الحسن العكبري، المعروف بابن النبّال (قبل ٤٥٨هـ - ٥٢٨هـ). الذي باع ممتلكاته عقب مقترح من شيخه الآخر، شافع الجيلي (ت ٤٨٠هـ = ١٠٨٦م)، واشترىٰ بها كتابين من أعمال ابن عقيل وأوقفهما للمسلمين: كتاب الفنون، المذكور مرارًا في صفحات هذا الكتاب، وكتاب الفصول وهو كتاب ضخم في الفقه، ولم يصلنا كاملًا.

(٣) أبو البركات أحمد بن علي الأبرادي (ت ٥٣١هـ = ١١٣٧م).

(٤) أبو المعالي صالح بن شافع بن صالح الجيلي (٤٧٤ - ٥٤٣هـ). وأبوه، شافع، هو من أوحىٰ لابن النبّال العكبري بفكرة وقف اثنين من كتب ابن عقيل.

(٥) أبو بكر عبد الله (ويسمىٰ محمدًا وأحمد أيضًا) بن عبد الباقي بن التَّبَّان (قبل ٤٥٤هـ - ٥٤٤هـ = ١٠٦٢ - ١١٥٠م).

(٦) أبو الكرم عبد الملك بن أحمد بن علي اليعقوبي (٤٧٠ - ٥٥٠هـ = ١٠٧٧ - ١١٥٥م)[٢].

(٧) أبو الحسن محمد بن أحمد بن علي الأبرادي (ت ٥٥٤هـ = ١١٥٩م)، وهو ابن أبي البركات الأبرادي المذكور سلفًا.

(٨) أبو الحسن علي بن محمد البزاز الدباس (٤٧٠ - ٥٤٩هـ = ١٠٧٧ - ١١٥٤م). وتأدب بابن عقيل. وذكر ابن النجار أنه «صحب أبا الوفاء ابن عقيل وغيره من شيوخ الحنابلة وتأدب بأخلاقهم». وكان الأدب يشمل السنَّة النبوية والتصوف وفن الخطابة، وعلومًا أخرىٰ. وبدوره صار البزاز أحد مشايخ ابن الجوزي، الخطيب

---

(١) لمزيد من التفصيل حول هؤلاء التلاميذ

See Ibn 'Aqil et la resurgence de l'Islam traditionaliste au XI siècle (V siècle de l'hegire), pp. 446ff.,

(٢) للمزيد عما ذكر بترجمته في

Ibn 'Aqil et la resurgence de l'Islam traditionaliste au XI siècle (V siècle de l'hegire),

ينظر ذيل ابن النجار على تاريخ بغداد (مخطوطة الظاهرية)، اللوحات ٢١ب- ٢٢أ.

المفوه في القرن الثاني عشر (الميلادي)[1].

أما الطلبة الثلاثة التالون فقد نبغوا كعلماء حنابلة، الذين -كما ابن عقيل- واجهتهم مشاكل مع أقرانهم الحنابلة. ووجد كل واحد منهم حلَّه الخاص:

(٩) أبو الفتح أحمد بن علي بن محمد الوكيل، ويعرف بابن بَرهان (٤٧٩ - ٥١٨هـ = ١٠٨٧ - ١١٢٤م)، وتحول للمذهب الشافعي.

(١٠) أبو جعفر عبد السيد بن علي، ويعرف بابن الزيتوني (ت ٥٤٢هـ = ١١٤٨م)، وانتقل للمذهب الحنفي، وصار متكلمًا داعيًا للاعتزال.

(١١) أبو الفرج صدقة بن الحسين بن الحداد (ت ٥٧٣هـ = ١١٧٧م)، وكان يميل إلىٰ مذهب الفلاسفة، وبقي علىٰ حنبليته.

---

(١) ذيل ابن النجار علىٰ تاريخ بغداد (مخطوطة باريس)، اللوحات ٩ب- ١٠أ، (ورقة/ ٩ب، و١٠أ). و«المنتظم»، (١٠/ ١٦٠).

سابعًا
ابن عقيل في نظر الأجيال اللاحقة

ظلت قضية ابن عقيل مثار جدل بين المحدِّثين من الشافعية والحنابلة. لكن، مع مضي الزمن وبعدنا عن القرن الخامس (الهجري) = الحادي عشر (الميلادي)، حتىٰ أولئك الذين رأوا أنه من الواجب انتقاده، عملًا بمبدأ «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر»، أثنوا بالغ الثناء علىٰ إنجازاته الشرعية. وقد استنصح الخلفاء والسلاطين ابن عقيل، رأس الحنابلة. وفي أوائل القرن الذي مات فيه، بدأنا نسمع ما تقوله عنه الأجيال اللاحقة. وكان الاتهام المثار تجاهه من بعض حنابلة القرون التالية هو انخراطه في تأويل الصفات الإلهية، وهو ما اعتقدوا تأثره فيها بأساتذته المعتزلة. لكن لم ينتقده علىٰ ذلك محدّث، حنبليًا كان أو شافعيًا، دون إبداء قدر من التسامح والتفهم.

(١) السِّلَفِيّ (ت ٥٧٦هـ = ١١٨٠م):

عرف الحافظ السلفي، قاطن الإسكندرية، ابن عقيل من خلال حضور مناظراته. وسمع ابن عقيل يتحدث عن جده الذي كان كاتبًا لبهاء الدولة البويهي، وهو منشئ رسالة عزل الطائع، وتولية القادر. كما ذكر قول ابن عقيل عن هذه الرسالة «وهي عندي بخط جدي»[١]. واستشهد الذهبي بقول السِّلَفي عن ابن عقيل:

ما رأت عيناي مثل أبي الوفاء بن عقيل. ما كان أحد يقدر أن يتكلم معه لغزارة علمه، وحسن إيراده، وبلاغة كلامه، وقوة حجته. ولقد تكلم يومًا مع شيخنا

(١) السلفي، نقلًا عن «سير أعلام النبلاء»، (١٩/ ٤٤٩).

أبي الحسن الكيا الهراسي في مسألة، فقال الكيا: «هذا ليس بمذهبك!» فأجاب ابن عقيل: «أكون مثل أبي علي الجبائي، وفلان وفلان لا أعلم شيئًا؟ أنا لي اجتهاد متىٰ ما طالبني خصمي بحجة كان عندي ما أدفع به عن نفسي، وأقوم له بحجتي». فقال الكيا: «كذلك الظن بك!»(١).

(٢) ابن الجوزي (ت ٥٩٧هـ = ١٢٠٠م):

وصف ابن الجوزي ابن عقيل بقوله: «فريد دهره، وإمام عصره، كان حسن الصورة، ظاهر المحاسن»(٢). وفي موضع آخر قال عنه -بتصرف من كلام شيخه ابن ناصر-: انتهت إليه الرئاسة في الأصول والفروع، وله الخاطر العاطر، والفهم الثاقب، واللباقة والفطنة البغدادية، والتبريز في المناظرة علىٰ الأقران، والتصانيف الكبار. ومن طالع مصنفاته، أو قرأ شيئًا من خواطره وواقعاته في كتابه المسمىٰ «بالفنون» وهو مائتا مجلد، عرف مقدار الرجل، ووقع إليّ من هذا الكتاب نحو من مائة وخمسين مجلدة(٣). وكما أشير سالفًا، فإن ابن الجوزي مصدر زاخر بأقوال ابن عقيل.

(٣) ابن قدامة (ت ٦٢٣هـ = ١٢٢٠م)(٤):

هاجم ابن قدامة ابن عقيل لتأثره بعقائد المتكلمين؛ بل قد غمزه بأنه أشعري. وقد اعتبر ابن قدامة استتابة ابن عقيل فيصلًا بين طورين في حياة ابن عقيل: بين طور الابتداع وطور الالتزام بالسنة. وقد أفرد جزءًا كاملًا «**تحريم النظر في كتب أهل الكلام**»، لتحريم الكلام، وانتقد فيه المعتزلة والأشاعرة وابن عقيل. ففي رأيه فإن أعظم خطر علىٰ السُّنَّة كان الأشاعرة وابن عقيل. ولا شك أن هذا الموقف قد تأثر بصورة كبيرة بالصراع المحتدم بين الحنابلة المحدثين والأشاعرة المتكلمين في دمشق، حيث آلت رئاسة المذهب الحنبلي لابن قدامة. لكن هناك عدة أسباب

---

(١) السلفي، نقلًا عن «سير أعلام النبلاء»، (١٩/ ٤٤٦). للمزيد من أخبار أبي طاهر السلفي، انظر الكتاب القادم لشير محمد زمان، محقق كتاب «معجم السفر» للسلفي.

(٢) «المنتظم»، (٩/ ٢١٢).

(٣) «مناقب الإمام أحمد»، (ص/ ٥٢٦، ٥٢٧).

(٤) تجمع كتب التراجم أن وفاة ابن قدامة كانت يوم الفطر سنة (٦٢٠هـ). [المترجم].

أخرىٰ، ليست قاصرة علىٰ بدعة ابن عقيل السابقة. فقد انتقد ابن عقيل في كتاباته عقيدة الإمرار[1]، وهي العقيدة التي نصرها ابن قدامة في كتابه «**التحريم**». وسبب آخرجعل ابن قدامة يحمل الضغينة تجاه ابن عقيل، وهو انتقاده اللاذع لصوفية عصره بسبب أفعالهم المشينة، التي لم يعتبر ابن قدامة بعضها كذلك، بل أورد ابن قدامة بعضها في كتابه «**التوابين**»، وفيه مدحهم علىٰ حسن أفعالهم.

وفي كتاب «**التحريم**» انتقد ابن عقيل علم الكلام بالكليّة، بينما أيَّد ابن عقيل، كما سيأتي، الكلام، واعتبره جزءًا ضروريًا من الأصول. وانتقد ابن عقيل بقسوة في كتابه المفقود «**كتاب الإرشاد في أصول الدين**» أقرانه الذين استنكروا هذا الأصل، واصفًا إياهم بالغافلين عن حقيقته. وفي واقع الأمر، فإن ابن قدامة يقدّم الغزالي (ت ٥٠٥هـ = ١١١١م) علىٰ ابن عقيل، ويتضح هذا التقديم في كتابه «**جَنَّةُ النَّاظِر وجُنَّة المُنَاظِر**»[2]، وهو كتاب في أصول الفقه. ونسخ فيه كتاب المنطق الذي افتتح به الغزالي كتابه «**المستصفىٰ**» في أصول الفقه. وذلك خلافًا لما فعله ابن عقيل في «الواضح»، من افتتاحه بمقدمة في الجدل، كما هي عادة الفقهاء في مناظرتهم. وفضل ابن قدامة التمهيد لأصول الفقه بمنطق الغزالي. وقد سلك هذا المنحىٰ وهو -حسب تقدير حنابلة آخرين- لا تحقيق له في فن المنطق[3]، وأيضًا رغم مخالفة المنطق بالكليّة لمذهبه الإيماني، إلا أنه-رغم ذلك- كان من أكابر فقهاء الحنابلة.

(٤) مجد الدين ابن تيمية (ت ٦٥٢هـ = ١٢٥٤م):

ومجد الدين هذا هو أبو[4] العالم المشهور تقي الدين ابن تيمية، وأحد الثلاثة

---

(١) للمزيد حول الإمرار، انظر (القسم الثاني)، (الباب الثالث)، (الفصل الرابع)، (رقم/ ٣).

(٢) أخطأ المؤلف في نسبة هذا الكتاب لابن قدامة، فهو من تأليف إِسْمَاعِيل بْن عَلِي بْن حُسَين البغدادي الأَزَجِيّ المأمونيّ، المشهور بـ «غُلام ابن المَنِّيّ»، (ت ٦١٠هـ)، أما كتاب ابن قدامة فهو «رَوضَةُ النَّاظِرِ وَجُنَّةُ المُنَاظِر». [المترجم].

(٣) «المدخل»، (ص/ ٢٤٠).

(٤) مجد الدين هو جدُّ شيخ الإسلام ابن تيمية، وهو أبو البركات عبد السلام بن عبد الله بن الخضر. أما ولده، الذي هو والد شيخ الإسلام، فهو شهاب الدين أبو المحاسن عبد الحليم بن عبد السلام، المتوفىٰ في (سنة ٦٨٣هـ). [المترجم].

الذين ألفوا «المسودة في أصول الفقه». وفيه بالغ في الثناء علىٰ كتاب «الواضح» لابن عقيل[(١)]:

لله درّ الواضح لابن عقيل من كتاب ما أغزر فوائده، وأكثر فرائده، وأزكىٰ مسائله، وأزيد فضائله من نقل مذهب وتحرير حقيقة مسألة، وتحقيق ذلك.

وثناء مجد الدين العاطر يناقض أطروحة معاصره الحنبلي ابن قدامة في كتابه «تحريم النظر».

(٥) تقي الدين ابن تيمية (ت ٧٢٨هـ = ١٣٢٨م):

قال ابن تيمية في أحد كتبه: «وكان الأشعري أقرب إلىٰ مذهب أحمد بن حنبل وأهل السنَّة من كثير من المنتسبين إلىٰ أحمد الذين مالوا إلىٰ بعض كلام المعتزلة كابن عقيل وصدقة بن الحسين وابن الجوزي»[(٢)]. وذكر في موضع آخر: «وابن عقيل الغالب عليه إذا ما خرج عن السنَّة أن يميل إلىٰ الاعتزال في أول أمره، بخلاف آخر ما كان عليه فقد خرج إلىٰ السنَّة المحضة»[(٣)]. وهذا التغيير في موقف ابن تيمية لهو دليل حدوث تطور، ليس في تقديره لابن عقيل فحسب؛ وإنما في فكر ابن عقيل أيضًا، الذي كان في بادئه مستمسكًا بآراء المعتزلة، ثم صار أكثر التزامًا بالسنَّة. وابن تيمية بشكل عام يجلُّ ابن عقيل ويبجله، خلافًا لموقف ابن قدامة، وهو حنبلي ونزيل دمشق في القرن السابق. ورغم أنه لم يذكر ابن قدامة صراحة، حين قارن بين ابن عقيل والغزالي وتفضيله الأول، إلا أنه -مثل أبيه سالف الذكر- دافع عن ابن عقيل ضد طعن ابن قدامة. ويفضّل ابن تيمية ابن عقيل علىٰ الغزالي في الفقرة التالية من أحد كتبه:

وأبو الوفاء بن عقيل مبرز في زمانه، تعظّمه الطوائف كلها لبراعته وفطنته وفهمه، وهو أعلم بالفقه والكلام والحديث ومعاني القرآن من أبي حامد [الغزالي]. وهو في الدين من أحسن الناس دينًا، ولكن أبو حامد [الغزالي] دخل في أشياء من الفلسفة هي عند ابن عقيل زندقة، وقد ردَّ عليه [الغزالي] بعض ما دخل فيه من تأويلات الفلاسفة.

---

(١) «المسودة»، (ص/ ٦٥، ٦٦).

(٢) «مجموع الرسائل والمسائل»، (٣/ ١٣١).

(٣) «نقض المنطق»، (ص/ ١٣٤، ١٣٥).

وابن عقيل يزن كلام الصوفية بالأدلة الشرعية أكثر مما يزنه أبو حامد. ففي الجملة من عرف أقدار العلماء تبيَّن له أن القائلين بحرمة السفر إلىٰ غير المساجد الثلاثة: القبور وغيرهم - هم أجلُّ قدرًا عند عموم المؤمنين (الأمة) من القائلين بالجواز[(١)].

وفي ثنائه علىٰ ابن عقيل وجعله أعلىٰ منزلة من الغزالي، إشارة إلىٰ أن ابن عقيل سلفٌ يحتذىٰ به خير من الغزالي. وكأن ابن تيمية بذلك ينسخ رأي ابن قدامة وطعنه في ابن عقيل الذي سطَّره في كتابه «تحريم النظر». وكما اتضح في تبني ابن قدامة للمنطق وجعله مدخلًا لأصول الفقه، وهو العلم الذي انتقضه ابن تيمية في كتبه. وأثنىٰ ابن تيمية علىٰ ابن عقيل في كتابه الذي سطَّره في نقض المنطق، ومعنىٰ ذلك أن هذا النقض ليس لفعل الغزالي من إيراده المنطق في كتاب عن أصول الفقه فحسب، وإنما أيضًا نقض لصنيع ابن قدامة الذي نسخ منطق الغزالي في كتابه الذي وضعه في هذا الفن. وثناؤه علىٰ ابن عقيل دليل علىٰ نصرته لما ذهب إليه من جعله الجدل مدخلًا لأصول الفقه.

(٦) الذهبي (ت ٧٤٨هـ = ١٣٤٧م):

بالغ الذهبي، مثل ابن رجب وغيره، في الثناء علىٰ ابن عقيل، إلا أنه، مثلهم، أظهر استياءه من ميول ابن عقيل الاعتزالية، وبخاصة تبنِّيه للقول بتأويل بعض آي القرآن، وبعض الأحاديث النبوية. وبقراءة ما ورد بحق ابن عقيل في كتب التراجم العديدة التي سطَّرها الذهبي، وكما في الذيل لابن رجب، نجد الثناء المغدق علىٰ ابن عقيل يتجاوز بكثير النقد الذي أورداه مدفوعين بمبدأ «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر».

قال الذهبي في كتابه «**دول الإسلام**» عن ابن عقيل: «عالم العراق، صاحب التصانيف ومؤلف كتاب الفنون»[(٢)]. وفي ترجمة أخرىٰ له في كتابه «**معرفة كبار القراء**» قدّم ترجمته بقوله: «شيخ الحنابلة، وصاحب كتاب الفنون الذي بلغ أربعمائة وسبعين مجلدًا». ثم ذكر مشايخه الذين تلقىٰ عنهم، والعلوم التي درسها، بما في ذلك الاعتزال، الذي حصل له بسببه انحراف عن السنَّة. ورغم ذلك، فقد ذكر الذهبي

---

(١) «الرد علىٰ الإخنائي» بهامش «الرد علىٰ البكري»، (ص/ ٢٩٠).

(٢) «دول الإسلام»، (٢/ ٢٩).

عقب ذلك: «وكان إمامًا مبرزًا، متبحرًا في العلوم، يتوقد ذكاء، وكان أنظر أهل زمانه»[1]، وبعد مثل هذا الثناء العاطر في «**ميزان الاعتدال**» قال الذهبي: «إلا أنه خالف السلف، ووافق المعتزلة في عدة بدعٍ، نسأل الله العفو والسلامة، فإن كثرة التبحر في الكلام ربما أضرَّ بصاحبه، ومن حسن إسلام المرء تركه ما لايعنيه»[2].

وترجم له الذهبي ترجمة أوسع في كتابه «**سير أعلام النبلاء**»، حيث عقب علىٰ شكوىٰ ابن عقيل من أن أصحابه الحنابلة «يريدون مني هجران جماعة من العلماء، وكان ذلك يحرمني علمًا نافعًا» بقوله: «كانوا ينهونه عن مجالسة المعتزلة، ويأبىٰ حتىٰ وقع في حبائلهم، وتجسر علىٰ تأويل النصوص، نسأل الله السلامة من الابتداع»[3].

(٧) ابن شاكر الكتبي (ت ٧٦٤هـ = ١٣٦٣م):

ذكر ابن شاكر، وهو شافعي، في تاريخه، حيث أفرد لابن عقيل ترجمة خاصة، أن ابن عقيل أراد أن يتعلم كل شيء، وكان يختلف إلىٰ العلماء من مختلف المشارب، غير مبالٍ بزجر أصحابه من الحنابلة له، وبهذا فاقهم في علوم الشريعة[4].

(٨) ابن كثير (ت ٧٧٤هـ = ١٣٧٣م):

ذكر ابن كثير، وهو شافعي أيضًا، أن السبب الوحيد لدراسة ابن عقيل الكلام علىٰ يد أبي الوليد المعتزلي، هو رغبة ابن عقيل في تعلم كل ما تعلق بالعقيدة. لكنه تشرب بعضًا من بدعة ابن الوليد، وكادت أن تكلفه حياته، ولم يتخلَ قطُّ عن ميله للمعتزلة[5].

(٩) ابن رجب (ت ٧٩٥هـ = ١٣٩٣م):

وكان ابن رجب أيضًا يرىٰ أن ابن عقيل لم يتخلَ مطلقًا عن الاعتزال. لكن يبدو -من وجهة نظر ابن رجب- أن هناك أمرًا أشد من ذلك، وهو قول ابن عقيل بأن

---

(١) «معرفة القراء»، (١/ ٣٨٠).

(٢) «ميزان الاعتدال»، (٣/ ١٤٦).

(٣) «السير»، (١٩/ ٤٤٧).

(٤) «عيون التواريخ»، (مخطوطة كامبريدج)، (لوحة/ ٣١). و«عيون التواريخ»، (مخطوطة دار الكتب المصرية)، (ص/ ١٨٣، ١٨٤).

(٥) «البداية والنهاية»، (١٢/ ٩٨).

الواجب علىٰ الفقيه اتباع الدليل، لا اتباع أحمد بن حنبل. معتقدًا أن ابن عقيل قد زلَّ في هذا بسبب قلة بضاعته فيّ الحديث، فلو كان متضلعًا من الحديث والآثار، متوسعًا في علومهما، بدلًا من الاختلاف لمشايخ المعتزلة؛ لكملت له أدوات الاجتهاد. وانتقاد ابن رجب لابن عقيل مغاير تمامًا لتلك الترجمة الفائقة التي أفردها له. لكن معارضته لابن عقيل معتمدة في أساسها علىٰ الخلاف حول فضل السلف. ولابن رجب كتاب معنون بـ «**فضل علم السلف علىٰ الخلف**». وفي كتابه هذا، حذر ابن رجب من الكلام، وإن ذبَّ عن السنَّة[1]. وهذا القول مخالف تمامًا لما ذهب إليه ابن عقيل وعبّر عنه في أكثر من مناسبة، وذهب في نصرته لهذا القول بأن ابن حنبل نفسه قد خالف الخليفة أبا بكر باتباعه الأدلة التي بلغته من خلال النظر والاجتهاد، دون النظر لرتبة القدم والسبق[2].

وكل من المحدثين الشافعيين، الذهبي وابن كثير، والحنبلي ابن رجب، من تلاميذ ابن تيمية، ووضعوه في أعلىٰ المراتب. وكلهم تشاركوا الاعتقاد نفسه بتأثر ابن عقيل بالمعتزلة، وبخاصة ما يتعلق بمسألة تأويل الصفات. لكن ابن تيمية، الذي فاقهم جميعًا في معرفته بتاريخ الإسلام وبعقائد ابن عقيل، غيّر رأيه بشأن ابن عقيل، معتقدًا أن آخر ما كان عليه هو خروجه إلىٰ السُنَّة المحضة.

(١) «فضل علم السلف»، (ص/ ٢٤).

(٢) «ذيل طبقات الحنابلة»، (١/ ١٧٤، و١٩٠). و«الفنون»، (ص/ ٦٠٦).

الباب الثاني

ابن عقيل والنظام التعليمي

الفصل الأول

مؤسسة التعليم العالي

ملاحظات تمهيدية

أشير في الباب الأول إلىٰ المذهب الفقهي كنقابة فقهية. وقد كتبت في موضع آخر موضحًا أن الشروط المقترحة كمتطلبات لنشأة النقابة، قد وجدت في الإسلام الكلاسيكي، في حالة المذهب الفقهي[1]. وعلىٰ النقيض من مذاهب النحو والكلام، فقد حققت المذاهب الفقهية في القرن الخامس (الهجري) = الحادي عشر (الميلادي)، الشروط المطلوبة لنشأة النقابة. وقد حددها العلماء المعاصرون، بأن تكون منظمة:

(١) إلىٰ جماعة ينخرط جميع أعضائها في الدراسات الفقهية.

(٢) في منطقة محددة: مدينة إسلامية، بغداد كمثال.

(٣) أن تشكّل وحدةً: أي مذهبًا.

(٤) أن تلبّي الحاجة إلىٰ:

(أ) ممارسات محددة: مثل، الدراسات الفقهية المقتصرة علىٰ أعضاء المذهب، والمنح الدراسية للخريجين الذين يختارهم رئيس الفقهاء، وإجازة التدريس الممنوحة للمرشحين المؤهلين الذين استوفوا المتطلبات التي ترضي رئيس الفقهاء.

---

(١) لمزيد من التفاصيل حول نشأة النقابات الفقهية في الإسلام، انظر:

G. Makdisi, The Guilds of Law in Medieval Legal History; idem, Religion, Law and Learning in Classical Islam, nos. X and XI; idem, La corporation á lépoque classique de lIslam, in Présence de Louis Massignon, 35-49, and in Essays in Honor of Bernard Lewis, 193-209; see also Tabaqat- Biography: Law and Orthodoxy in Classical Islam, in Islamic Studies, XXXII, 371-396. _

و(ب) واجبات اجتماعية: مثل إصدار الفتاوىٰ لمن سألهم، وتعليمهم الفقه وما تفرع عنه.

(٥) اختيار الموظفين والمسئولين من داخل أعضاء المذهب، مثل الأساتذة، ووكلاء الأساتذة، والمُسْتَمْلين، والمراقبين.

و(٦) يترأسها قائد: رئيس المذهب[١].

علاوة علىٰ ذلك، فقد كان للمذهب في الإسلام الكلاسيكي، كنقابة فقهية، التشكيل الثلاثي نفسه، في كليات الفقه، كما في نقابات التعليم العالي التي تلته في الغرب النصراني، وفي الجامعات والكليات الجامعية، إضافة للنقابات العمالية والتجارية، كما يتضح من الشكل البياني في الصفحة التالية.

وقد تكوَّن النظام المؤسسي الجديد، المعَد لتلبية حاجات المحدثين خاصة، من أربعة مقومات:

(١) مذهب فقهي.

(٢) كليات المذهب (ما عرف لاحقًا، في الغرب النصراني، بالجامعة النقابية).

(٣) منهج الدراسات الشرعية، القائم علىٰ طريقة الجدل.

و(٤) إجازة التدريس (ما عرف لاحقًا بالدكتوراة، من اللاتينية licentia docendi).

وقد تطورت هذه النظم الإسلامية الجديدة من أخرىٰ قديمة، وتم تحديثها لتلبية حاجيات النظام الجديد. فتشكلت النقابة الفقهية من المذهب الفقهي، وكليات المذهب والمدارس من مجمع المسجد - الخان، المتطور عن المسجد، ومنهج الدراسات الشرعية من طريقة المناظرة القائمة بالفعل، التي ارتقت لتصير فنًّا باستحداث علم الجدل (أسماه ابن عقيل «طريقة النَظَر»، وهو ما عرف لاحقًا في الغرب النصراني بـ «scholastic method»، أي: (الطريقة المدرسية) ، وتطورت إجازة التدريس عن إجازة الحديث (الإجازة)، إجازة رواية الأحاديث النبوية (وظلت هكذا

---

(١) لمزيد من التفاصيل، انظر:

Guilds of Law in Medieval Legal History, esp. 239-240, and The Rise of Colleges.

	نقابات التعليم العالي[1]	
الإسلام		الغرب اللاتيني النصراني
المدرسة - الكلية		جامعة العصور الوسطىٰ
بغداد	فرنسا	إنجلترا
(١) متفقه	Escolâtre	Scholar
(٢) صاحب	Bachelier	Fellow
(٣) فقيه	maitre /Magister	master /Magister
	الحرفيون والتجاريون	
(١) مبتدئ/ خادم	valet /Apprenti	Apprentice
(٢) صانع/ فاعل	Compagnon	Journeyman
(٣) عريف/ أمين	maitre	Master

للحديث)، إلىٰ إجازة التدريس والإفتاء، وهي إجازة مختصة بتدريس الفقه[٢].

وطريقة النظر المذهبية للدراسات الشرعية هي ما تفرق «المدرسية» عن «الإنسانية». فمن إنسانية الغرب اللاتيني استحدثت «المدرسية» كمادة للسخرية، لحركة قد شهدت بالفعل أوج مجدها. وباستحداث هذا المصطلح، كانت الإنسانية تفصل نفسها، كحركة فكرية، عما اعتبرته مدرسيًا، ومغرقًا في التفاصيل، ومراوغًا، في حين أن الحركة المدرسية في أوجها كانت منهجًا علميًا بحق، كما أظهر الفيلسوف ألفريد نورث.

---

(1) Religion, Law and Learning in Classical Islam, XI, 241.

(٢) للمزيد حول الدكتوراة والأستاذية في الإسلام والنصرانية، انظر:

Religion, Law and Learning in Classical Islam, no. XIII.

ولنشأة الفلسفة المدرسية[1] في الغرب النصراني، أصولها في الإسلام الكلاسيكي. فكان أول ظهور لها في الغرب النصراني بإيطاليا، في مدرسة قانونية، أوقفتها ماتيلدا كونتيسة توسكاني، للفقيه القانوني إرنيوس، في صورة أشبه بإنشاء نظام الملك المدرسة النظامية ببغداد للفقيه أبي إسحاق الشيرازي[2]. وقد ظهرت الحركة المدرسية -نشأت في الإسلام كحركة فقهية معادية للكلام- كحركة فقهية في جامعة بولونيا، حيث لم تبدأ دراسة اللاهوت سوىٰ في القرن الرابع عشر (الميلادي)، أي بعد قرنين من إنشاء الجامعة. وكانت مدرسة إرنيوس القانونية مؤسسية وقفية غير رسمية، أما جامعة بولونيا فقد صارت رسمية. والمؤسسة الوحيدة الباقية في أوروبا حتىٰ يومنا هذا غير رسمية، كما هو حال الكليات المذهبية في الإسلام، هي الهيئات القانونية الأربع في لندن «the London Inns of Court».

ويعكس التعريف الذي ذكره معجم وبستر في طبعته الجديدة الدولية الثالثة لمصطلح «scholasticism» مدىٰ قصور الفهم عند الأوساط المعاصرة لأصول الحركة. فلم يتوفر الدافع لنشأة نقابة التعليم العالي ومؤسساتها، بخاصة إجازة التدريس وسوابقها، سوىٰ في الحركة الحديثية ببغداد. عرف معجم وبستر الفلسفة المدرسية بالتالي: «حركة فلسفية هيمنت علىٰ الحضارة الغربية النصرانية في فترة الكارولنجيون في القرن التاسع حتىٰ ظهور الديكارتية في القرن السابع عشر». ولم تظهر الحركة في الغرب حتىٰ القرن الثاني عشر، ولم تتطور بشكل كامل حتىٰ نهاية ذلك القرن، حتىٰ وصلت أقصاها في القرن الثالث عشر. ولم يكن لها أي صلة بالفلسفة أو الأصول الفلسفية ببولونيا، حيث وفدت أول مرة، ولم تصبح فلسفية إلا حين وفدت إلىٰ باريس.

وقد ترك المتكلمون -كجزء من العلماء- خارج الهيئة التنظيمية الجديدة لمعاهد التعليم العليا. فقد منع تدريس الكلام، الذي حرَّم الاعتقاد القادري الخوض فيه،

---

(١) (Scholasticism) الفلسفة المدرسية أو السكولاستية لها مدلولاتها المتعلقة بالفلسفة النصرانية التي سادت أوروبا في القرون الوسطىٰ، وهي ما تقابل «طريقة النظر» عند فقهاء المسلمين. وقد أشير للكلمة بما يناسب السياق الواردة فيه. [المترجم].

(2) Baghdad, Bologna, and Scholasticism, 150ff.

ضمن مناهج الكليات المذهبية. وكانت المذاهب تقوم علىٰ الدعم المالي من الوقف، وكانت أمانة الوقف بيد محدثي الفقهاء، ولم تحتج في إنشائها لموافقة السلطة الحاكمة. وللعودة مرة أخرىٰ، تعيّن علىٰ المتكلمين الانخراط في منظومة التعليم العالي الحديثية، الخاضعة لقواعد المذاهب الفقهية وتنظيماتها. وقد وضع الكلام خارج إطار السنَّة. وكان الكلام وأهله قد تعرضوا لفترة طويلة من الإدانة، بداية من القرن الثاني الهجري (الثامن الميلادي) علىٰ يد الشافعي، أول بطل للحركة الحديثية. وقد ترسخت إدانته بصورة أكبر، في قرن ابن عقيل، بسبب الاعتقاد القادري.

ولما لم يستطع المتكلمون محاكاة النظام النقابي الحديثي، لم يجدوا بدًّا سوىٰ الانضمام لأهل السنَّة كفقهاء. وكان هناك صراع دائر داخل المذهبين الحنفي والشافعي، انتهىٰ بانضواء المعتزلة تحت لواء المذهب الحنفي، والأشاعرة تحت لواء المذهب الشافعي. أما المذهب الحنبلي فلم يسمح بانتساب أي من المتكلمين لعضويته. وبمجرد ترسيخ أقدامهم في بنية النقابة الفقهية، استأنف المعتزلة والأشاعرة جهودهم لتدريس الكلام، مستخدمين ثلاثة علوم يتم تدريسها في الكليات الفقهية كأحصنة طروادة: علم الحديث، والوعظ، وأصول الفقه.

أولًا
النقابة الفقهية

(١) تحوُّل المذهب الفقهي إلىٰ نقابة فقهية:

شهدت الفترة الواقعة بين محنة المأمون، في القرن التاسع (الميلادي)، وكتب القادر، في القرن الحادي عشر (الميلادي)، نشأة نظام التعليم العالي، المنبثق عن نظم المحدثين السابقة، التي نشأت مدفوعة بالرغبة في حفظ آثار النبيّ. واستوجبتها الحاجة لمواجهة القوىٰ المعادية، المتسببة في المحنة، أي المعتزلة والسلطة الحاكمة. وكان الجدل الثائر بين القوىٰ المتنازعة علىٰ حيازة السلطة الفقهية لتقرير السنَّة.

وكان المحدثون يبحثون عن الاستقلالية إزاء السلطة الحاكمة، وإيجاد هيئة تمنع المتكلمين من المشاركة في تقرير السنَّة. ولتحقيق هذه الغاية، قاموا بتحويل المذهب الفقهي إلىٰ نقابة فقهية.

* ثلاث مراحل في تطور المذهب الفقهي:

مرت النقابة الفقهية التي تطورت عن المذهب الفقهي بثلاث مراحل. أشار جوزيف شاخت لأول اثنتين: المذهب الجغرافي، والمذهب الشخصي[١]. وظلت مذاهب النحويين والمتكلمين في الطور «الجغرافي»؛ فكان يُشار للنحويين والمتكلمين بأنهم ينتمون لمذهب البصرة، أو الكوفة، أو بغداد، إلىٰ آخره. ولم يكن هذا النوع من المذهب الذي ليست له نقابة، يمنح إجازة للتدريس. وفي مقابل المذاهب

(1) Origins of Muhammadan Jurisprudence, and Esquisse dune histoire du droit musulman.

الجغرافية، بدأت المذاهب الفقهية تعرف باسم فقيه مشهور، علىٰ سبيل المثال: ابن حنبل، ومالك (ت ١٧٩هـ = ٧٩٥م)، والشافعي، وأبو حنيفة، وغيرهم من الأساطين، وهذا ما جعل شاخت يلقبهم بالمدارس الفقهية «الشخصية». أما المرحلة الثالثة من التطور، فهي ما يمكن رؤيته من استحداث نوع جديد من الطبقات، وهو «طبقات الفقهاء»، التي أدىٰ ظهورها -من وجهة نظري- إلىٰ بروز المذهب الفقهي كنقابة فقهية.

ومالت المدارس الفقهية للمذهب «الشخصي» نحو الانقسام. وكان مقصد إنشاء مجموعة واحدة ينضوي تحتها كل الفقهاء في منظومة واحدة، هو التضافر؛ ما يسمح للمحدثين بتوحيد الجهود ضد أعدائهم. وكانت نقابة فقهية واحدة أكثر من كافية لاجتثاث المتكلمين من صفوف المحدثين. كان قضاة التحقيق في المحنة من فقهاء الأحناف، وأعضاء في الحركة الاعتزالية. ورغم أن المتوكل (امتدت خلافته من ٢٣٢هـ= ٨٤٧م إلىٰ ٢٤٧هـ =٨٦١م)، رابع خلفاء المحنة، قد غيّر سياسته الدينية لتصب في صالح المحدثين، إلا أنهم لم يكونوا متأكدين إن كان هذا التحول في الرأي قد يتغير يومًا. وكان إنشاء نقابة فقهية، تشمل كل المحدثين، وتستثني المتكلمين، ومستقلة وظيفيًا عن السلطة الحاكمة، طريقًا للتأكد من احتكار المحدثين لتقرير السنَّة. وتم تحقيق هذه الأهداف، ولكن، في خضم ذلك، تم القبول بنقابات فقهية أخرىٰ تسامحت في انضمام قلة من المتكلمين. وظهرت أربع نقابات ببغداد، وظلت واحدة منها علىٰ تشددها في إقصاء المتكلمين. حسب اعتقادي، فهذا هو تجلي ما صار نوعًا جديدًا من التراجم، طبقات الفقهاء[1].

*** الدافع وراء الطبقات:**

كانت وظيفة كتب التراجم هي بيان العلماء المعتمدين في تخصصاتهم العلمية، ولم يكن ذلك مقصورًا علىٰ علماء الحديث والفقه فقط؛ وإنما شمل علماء المجالات المتعلقة بالقرآن والسنَّة -مصدري التشريع- علىٰ سبيل المثال، الأدب: الشعر والنحو والمعاجم، أي أساطين العربية، مطية الوحي. وأهم معلومة وردت في كتب الطبقات هي الإسناد. فعلىٰ سبيل المثال، الأديب المختص بعلم النحو له إسناد إلىٰ عليّ،

---

(١) لمزيد من التفاصيل حول الطبقات وعلاقتها بنشأة النقابات الفقهية، انظر كتابي

Tabaqat- Biography: Law and Orthodoxy in Classical Islam

رابع الخلفاء الراشدين وزوج بنت النبيّ. وبدأ المحدثون بعد المحنة في وضع طبقات الفقهاء، من أجل تحديد العلماء الذين لهم فقط السلطة الشرعية لتقرير السنَّة، أي الفقهاء.

* تغيير الترتيب في الطبقات:

انتهجت أوائل كتب الطبقات الموجودة ترتيبًا يعتمد ترتيب الطبقات زمنيًا، وهي الأفضل في إظهار اتصال سلسة الرواة في تلقي العلوم الشرعية، أي أصالة علاقة المترجم له بالسلف الصالح والنبيّ. ولما لم يكن هناك صراع علىٰ الهيمنة بين المحدثين والمتكلمين، كان يتم ترتيب الطبقات وفقًا للترتيب الأبجدي للأسماء. وقد حدث هذا بعد أن صار المحدثون هم الأوصياء حصرًا في تقرير السنَّة، واستبعاد جميع أشكال الكلام. وأظهر التغيير تبدل حال المحدثين من النضال إلىٰ الظفر. وأصبحت التراجم أكثر إسهابًا بمضيّ الزمن، ولكن حافظت علىٰ مهمتها الأساسية: استمرت في بيان أصالة تلقي العالم، والإسهاب في بيان سيرته.

* الطبقات والمذهب الفقهي كنقابة فقهية:

تُعدُّ أول كتب طبقات الفقهاء إشارة لنشأة النقابات الفقهية. وهي تمثل دراسة لتطورهم وتلقي الضوء علىٰ حقبة من الصراع حول نشأة هذه النقابات. وأول مؤلَّف معروف في هذا المجال هو للحنبلي أبي بكر الخلال (ت ٣١١هـ = ٩٢٣م)، وعنوانه «**طبقات أصحاب ابن حنبل**». ولم يُعرف كتاب قبل كتاب الخلال عُنون بأصحاب فقيه بعينه. لذا فإن ابن حنبل وأصحابه يمثّلون أول مذهب - نقابي فقهي معروف، نقابة تتميز بروابط الصحبة بين أعضائها، وبينهم وبين القائد المؤثر، الذي يشكّل اسمه هوية نقابتهم وكذا قداستها. وتستحضر رابطة الصحبة هذه، تلك التي كانت بين النبيّ وصحابته، ولا شك أنها مستوحاة منها.

ويوعز إنشاء نقابة فقهية تحمل اسم المحدث الشجاع الذي تصدىٰ للمحنة، في هذه الفترة المبكرة -نهاية القرن الثالث الهجري = التاسع الميلادي، وبداية القرن الرابع الهجري = العاشر الميلادي- إلىٰ رغبة زعماء النقابة في ضمِّ المحدثين من كل «المدارس الشخصية» للمذاهب الفقهية تحت لواء بطل ملهم من أهل الأثر. لاحظ أن الخلال عنون كتابه بـ «طبقات أصحاب ابن حنبل» وليس «طبقات الحنابلة». وفي

تباين واضح، فإن كتب طبقات النقابات الفقهية الحنفية والشافعية، التي ظهرت لاحقًا، كانت دائمًا توصف بـ«حنفي» و«شافعي»، ولم يطلق عليها قط «أصحاب أبي حنيفة» أو «أصحاب الشافعي»، وهذا هو المتبع في جميع كتب طبقات الأحناف والشافعية المعروفة. ويبدو أن هذا التعريف كان أكثر ملاءمة للمتكلمين من كلتا المدرستين. وثاني ما عُرف من كتب الطبقات بعد كتاب الخلال، هو كتاب ابن أبي دَليم الأندلسي (ت ٣٥١هـ = ٩٦٢م)، واسمه «**كتاب الطبقات في من يروي عن مالك وأتباعه من أهل الأمصار**». وهذان الكتابان فقط هما ما ذكرا اسم عضو من السلف الصالح. وليس ثمة كتاب معروف ترجم للطبقات في المدرستين الأخريين استخدم اسم أبي حنيفة أو الشافعي. ويشترك المذهبان الحنبلي والمالكي بصورة عامة في تمسكهما القوي بالأحاديث.

* نقابة فقهية واحدة تجمع كل المحدثين:

تشير حادثتان، وقعتا في عصر الخلال، إلىٰ النية الأساسية لإنشاء نقابة فقهية واحدة. أما الحادثة الأولىٰ فكانت حين تراجع الأشعري عن الاعتزال، وصرح بأنه صار صاحبًا لأحمد بن حنبل. لاحظ أنه لم يقل عن نفسه «حنبلي»، وإنما صاحبٌ لابن حنبل. أراد أبو الحسن الأشعري (ت ٣٢٤هـ = ٩٣٥م) أن يعلن عن انفصاله التام عن الاعتزال، بأقوىٰ لفظ ممكن. السؤال هنا: لماذا اختار لهذا الغرض اسم أحمد بن حنبل، بدلًا من اختيار واحد من الأئمة الثلاثة الذين نسبت لهم النقابات الفقهية فيما بعد: مالك، أوالشافعي، أو أبو حنيفة؟ وبانشقاقه عن المعتزلة، اختار لنفسه أن ينضوي تحت لواء الإمام الذي -وإن غاب من زمن بعيد عن المشهد- صار اسمه يمثِّل حاضنة للمحدثين. فكان، في واقع الأمر، يعيّن منهجه الحديثي باسم زعيم الحركة، كما فعل الخلال، معاصره، في عنوان طبقاته. وفي هذا الوقت، كانت هناك نقابة فقهية واحدة لأهل الحديث، تشكلت من «أصحاب أحمد بن حنبل». أما النقابات الثلاث الكبرىٰ الأخرىٰ فلم تكن قد تشكلت بعد. وقرن الأشعري نفسه بأحمد بن حنبل، ولم يقرنه بأي من أئمة السلف الآخرين؛ لأن أحمد بن حنبل كان «الراعي» الأوحد للمحدثين، ولم يوجد غيره في هذا الوقت. ولم يصبح أبو حنيفة ومالك والشافعي «رعاة» لنقابات فقهية إلا بعدها بوقت.

أما الحدث الثاني، المنبئ عن نقابة فقهية واحدة، فهو إغفال ذكر ابن جرير الطبري (ت ٣١٠هـ = ٩٢٣م) لابن حنبل في كتابه عن اختلاف الفقهاء. ويحكىٰ أنه سئل عن سبب ذلك، فقال: لم يكن ابن حنبل فقيهًا إنما كان محدثًا. لكن، بناء علىٰ هذا المنطلق، كان ينبغي إغفال مالك أيضًا؛ فمالك مثل ابن حنبل، استنبط فقهه من الأحاديث النبوية. لكن الطبري لم يستبعد مالكًا. وكان الطبري إمامًا في الفقه، علىٰ غير شاكلة ابن حنبل أو مالك. وليس هذا محل بحث سبب إقصاء الطبري لأحمد من الفقهاء، فيطلب في موضع آخر. وكأن الطبري بإقصائه لأحمد، والتركيز علىٰ خبرته بعلم الحديث، يؤكد علىٰ درايته هو بعلم الفقه. فبدلًا من الانضمام للنقابة الناشئة تحت لواء أحمد بن حنبل، كان الطبري، من وجهة نظري، يروج لنفسه كرأس لنقابة فقهية، كمجتهد، علىٰ النقيض مما اعتبره أستاذية أحمد في الحديث، غير الملائمة للنقابة الفقهية. أراد الطبري بإقصاء أحمد من جملة الفقهاء، أن يصير هو رأسًا لنقابة فقهية تحمل اسمه، وعلىٰ الرغم من تمكنه من ذلك، وجعلها تحمل اسمه، الجريرية، إلا أنها لم تلبث طويلًا. وفي هذه الفترة أيضًا، الثلث الأول من القرن الرابع الهجري = العاشر الميلادي، أثر المناخ الحديثي في الخليفة المتقي (خلافته ٣٢٩ - ٣٣٣هـ = ٩٤٠ - ٩٤٤م) فأعلن أن المصحف نديمه، ولا يريد جليسًا غيره. وفي هذه الفترة من الثوران داخل الحركات الدينية، كان الأدب يتخلىٰ عن نزعاته الكلامية في مناخٍ تسيطر عليه حركة المحدثين المنتصرة، وهي حركة تؤثر في الخلافة والعلماء علىٰ حدٍ سواء.

وحادثة الطبري مثيرة للاهتمام حين تناولها في مقابل حادثة الأشعري. وكان تفكير الطبري والأشعري منعقدًا علىٰ نقابة فقهية واحدة، وليس التعددية التي تلت ذلك. فقام الأشعري، معاصر الخلال والطبري، بفعل الخلال نفسه علىٰ نقيض ما فعله الطبري، فاختار لنفسه أن يصير تحت لواء ابن حنبل. فصرح بأنه صاحب لقائد المحدثين الملهم، فأراد أن يعلن بأقوىٰ صيغة ممكنة عن رغبته في التخلي عن الاعتزال والتمسك بالسنَّة.

* الطبقات ونشأة النقابات المتعددة:

وفوق ذلك العداء بين المعتزلة والمحدثين، كان هناك صراع دائر في صفوف الفقهاء، في فترة المعاصرين الثلاثة، الخلال والطبري والأشعري. وبانت نتائجه في القرن الحادي عشر (الميلادي). ومنها القبول بوجود النقابات الفقهية الأخرىٰ، التي انضوىٰ تحتها بعض الفقهاء ذوي الميول الكلامية. ولم تكن نقابة الطبري، الجريرية، من ضمنها. وكان يتوجب الإقرار بالحركة الحديثية وعلم الحديث وما تعلق به من الفقه. فكان يتوجب علىٰ العلماء قليلي الاهتمام بالحركة الحديثية أن يظهروا ولاءهم لها باللسان علىٰ الأقل. ومن ناحية أخرىٰ، فإن متعصبي المحدثين، الذين أقصوا الجانب الكلامي من الفقه، كانوا في طريقهم للاندثار، تمامًا كالظاهرية، الذين لم يستمر وجودهم في بغداد بعد القرن الحادي عشر (الميلادي).

وقصرت نقابة الحنابلة الفقهية عضويتها علىٰ المحدثين، مستمسكة برغبتها الأصلية في النأي عن المتكلمين. ولهذا السبب لما غمز الشريف أبو جعفر أحد أصحابه الحنابلة (ابن عقيل) بالاعتزال، كان من نتيجة ذلك أن لجأ الشاب إلىٰ الاختباء، ثم اضطر لاحقًا للتوقيع علىٰ الاستتابة كثمن لنيل حريته. ومع ذلك، فقد كان التيار الإسلامي العام متسامحًا؛ فنجد بجوار نقابة ابن حنبل، ونقابة مالك التي ظهرت بعدها بحوالي نصف قرن، نقابتين أخريين: الشافعية والحنفية. وكان أول ظهورهما من خلال كلياتهم، وليس من خلال «أبرز» فقهاء نقابتهم -الطبقات- التي ظهرت لاحقًا. وتظهر كتب طبقات المذهب الحنفي فترة زمنية طويلة -منذ ظهر أول كتب الطبقات وهو كتاب الخلال عن الحنابلة- من الصراع الأزليّ داخل النقابة الحنفية بين المعتزلة والمحدثين؛ لأن التصنيف علىٰ الطبقات هو أساسًا من صنع المحدثين.

* نفوذ أهل الحديث:

لفهم ابن عقيل وعصره، يتوجب علىٰ المرء العودة إلىٰ العقود الأولىٰ من القرن الحادي عشر (الميلادي)، حين أبرزت محاضر القادر والاعتقاد القادري الصراع بين القوتين المتناحرتين: المعتزلة والمحدثين. وكان صراعًا طويلا قد بدأ مع نهاية القرن الثامن وبداية التاسع (الميلادي). وتمحور في مرحلته الأولىٰ حول المحدث الأبرز، الشافعي. وقد تشكل مذهب أهل الحديث -السواد الأعظم للمسلمين- من خلال

الأحداث التاريخية التي وقعت بين قرن الشافعي، الثامن (الميلادي)، وقرن ابن عقيل، الحادي عشر (الميلادي).

وفي العقود الأولىٰ من الصراع، افتقر أهل الحديث إلىٰ المؤازرة السياسية المغدقة علىٰ المعتزلة. ولكن حتىٰ في ظل أوج المعتزلة، كان التيار الفكري السائد هو الحديث، كما يتضح في:

(١) تطور علم التأريخ.

و(٢) تحريم الكلام المعتزلي.

وأنواع التأريخ مختصة بأهل الحديث في نشأتهم ومحتواهم، فعلىٰ سبيل المثال، التأريخ منه ما كان علىٰ الشهور، وعلىٰ السنين، وسمي بذلك لأنه يؤرخ للأحداث بالسنين، وهو تطور عن التعليقات، أما الطبقات فهي تطور آخر لها. ونشأ التأريخ بسبب مستلزمات نقد الحديث، ما استدعىٰ معرفة كل المعلومات الممكنة بشأن رواة حديث النبيّ، وهي المعلومات المطلوبة للحد من إمكانية التدليس أو الخطأ في الرواية. فكان المؤرخ يجمع كل المعلومات التي يحتاجها من أجل النقد: إثبات معاصرة راوٍ لراوٍ آخر في الإسناد، وإثبات سماعه هذا الخبر من معاصره هذا، وإثبات صدقه، وهلم جرًّا. وتطلبت الرغبة في جمع كل التفاصيل المتعلقة بالراوي في بيئته، وتسجيل علاقته بالآخرين -أساتذته، وطلبته، وأقرانه- إضافة إلىٰ مؤلفاته، الاحتفاظ بسجل مؤرخ (تأريخ)[١]. وعليه، فإن التعليقات وفروعها، الطبقات والتأريخ علىٰ السنين، تدين في نشأتها للحركة الحديثية والحاجة للفصل في عدالة الرواة.

ويمكن رؤية نفوذ أهل الحديث بصورة أكبر في الحركة الواسعة لتحريم الكلام -تحريم بدأه السلف الصالح، وعلىٰ رأسهم الشافعي- التي استمرت حتىٰ وقتنا المعاصر[٢]. وبعد المحنة، صار نفوذ المحدثين أشد وضوحًا في القرون التاسع،

---

(١) لمزيد من التفاصيل حول التاريخ في الإسلام، انظر:

Historiography, and a shorter version, without tables, in *Historiography* (2)

(٢) انظر في ذم الكلام، دراسة أعدها إم شراينر،

Beiträge, section IV: Die dogmatischen Ansichten der alten Imäme,

والعاشر، والحادي عشر (الميلادي)، وتُوج بمحاضر القادر والاعتقاد القادري السُنّي، ببغداد، المركز الثقافي للعالم الإسلامي الكلاسيكي(١).

(٢) النظام التعليمي والسُّنَّة:

قبل إنشاء نظم التعليم العالي، كان يمكن لأي عالم مسلم له معرفة بمصادر التشريع الإسلامي أن يفتي العوام. ولما أنشئت تلك المعاهد، لم يعد هذا الأمر ممكنًا. فصار لزامًا علىٰ المفتي أن يكون فقيهًا متخرجًا في إحدىٰ كليات النقابات الفقهية، بعد أن ينجح في الدفاع عن عدد من الأطروحات في مناظرات علمية، وأن يُمنح إجازة التدريس والإفتاء. وألغي لقب المفتي وحلَّ محله لقب جديد: دكتور في الفقه، المتمرس في المناظرة. فمن دون هذا التدريب علىٰ المناظرة، لم يكن بوسع المفتي أن يدافع عن صحة آرائه الفقهية ضد كل الاعتراضات المثارة حال المناظرة، حيث من المتوقع أن يلتقي بخصوم أعلىٰ منه. لذا، ولأول مرة في التاريخ، كان يتعيَّن علىٰ الأستاذ (قارن مع اللاتينية: doctor) أن ينال إجازة، دكتوراة، تؤهله للتدريس -ليس فقط لطلبة الفقه، وإنما أيضًا للعوام الذين يستفتونه في شئون حياتهم اليومية- طبقًا للشريعة التي تغطي جميع مناحي الحياة، المدنية والدينية.

وأظهرت المحنة أعداء المحدثين، أي المعتزلة والسلطة الحاكمة التي تناصرهم. وتشكل نظام النقابة الفقهية الجديد لمنع تكرار تجربة المحنة، وإنشاء سلطة مستقلة عن السلطة الحاكمة، وتكون قاصرة علىٰ المحدثين دون المعتزلة، وفي وسط الصراع بين المعسكرين ظهرت الحاجة لتحديد السنَّة. وكانت السنَّة تتحدد بإجماع الأمة المؤمنة، متمثلة في علمائها. فكان علىٰ المحدثين إثبات كفاءة المحدثين المشاركين في عملية الإجماع من جهة، ومن جهة أخرىٰ إقصاء المعتزلة ومنعهم من المشاركة في تلك العملية. ولم يسمح سوىٰ لأعضاء النقابة الفقهية التعليمية، الحاصلين علىٰ إجازة التدريس، والمدربين علميًا بالمشاركة في عملية الإجماع المحددة للسنَّة.

---

(1) See The Juridical Theology of Shaafii: Origins and Significance of Usul al-Fiqh.

ثانيًا
الواضح ومنهج الدراسة في كلية المذهب

كان الفقه لبَّ منهج الدراسات الشرعية، وقد أرسىٰ الشافعي قواعده في كتابه الرسالة. وفي القرن الحادي عشر (الميلادي)، صار هذا العلم يُعرف بأصول الفقه. وقد وضعه الشافعي بنية أن يكون أصولًا لأهل الحديث، في مقابل الكلام، أصول المعتزلة[1]. وشكّل أصول الفقه في منظومة التعليم العالي الجديدة أساس البرنامج الجديد لخريجي الدراسات الشرعية، وشكّل الفقه أساس الدراسات الشرعية للطلبة الذين لم يتخرجوا بعد.

(١) المعرفة الأصلية والتعليم:

وجدت أصول المعرفة في الإسلام قبل نشأة معاهد التعليم المتخصصة. فكانت الفتوىٰ تقوم علىٰ الاجتهاد الشخصي للفقيه، الذي كان قادرًا علىٰ استقراء النصوص المقدسة، متجنبًا تقليد غيره من الفقهاء، وهو تصرف مختص بالعوام فقط[2]. وكانت هذه هي الحال في أول الإسلام. وقد توفي الفقهاء العظام المعروفون بـ«الفقهاء السبعة» قبيل نهاية القرن الأول الهجري وبداية القرن الثاني، وذلك قبل وقت طويل من نشأة منظومة التعليم العالي.

---

(١) المرجع السابق.

(٢) لمزيد من التفصيل بشأن الاجتهاد، وحول تقليد الفقيه والعامي، انظر:

Freedom in Islamic Jurisprudence: Ijtihad, Taqlid, and Academic Freedom.

وفي مجال الدراسة الشرعية بكليات الفقه أتىٰ ابن عقيل بأهم مساهمة. فقد أرسىٰ، أكثر من أي فقيه معروف، العناصر الأساسية لطريقة النظر. وهذا ما فعله في كتابه عن أصول الفقه، الواضح، وسنتناوله بتحليل موجز عبر هذه الصفحات. يرىٰ ابن عقيل، وكذا الفقهاء الكبار، أن الاجتهاد يتمثل في بذل المرء وسعه في استقراء مصادر الفقه. وعرف الاجتهاد في كتابه «الواضح» بقوله: «والاجتهاد في الأصل كلّ فعل فيه مشقّة. ثمّ صار علمًا علىٰ الطلب للحقّ من الطريق المؤدّية إليه، علىٰ احتمال المشقّة فيه. والاجتهاد علىٰ ضربين: اجتهاد يؤدّي إلىٰ معرفة؛ واجتهاد يؤدّي إلىٰ غلبة ظنّ أنّه لا شيء أولىٰ بالحادثة من تلك القضيّة»[١].

والاجتهاد، عمل الفقيه، يقابل التقليد، عمل العامي. وللتقليد، كما أشرت في موضع آخر[٢]، معنيان مختلفان، حسب من يقوم به عاميًا كان أم فقيهًا. فإذا قلَّد فقيه، فهو يتبع ويحاكي قول فقيه غيره دون النظر والبحث بنفسه للوصول للحق. والتقليد، في واقع الأمر، يلحق الفقهاء الذين يمارسونه برتبة العامة وهكذا، لا يمكنهم المشاركة في عملية الإجماع؛ لأنهم بهذا لا يمكن اعتبارهم فقهاء معتبرين يُحتاج النظر في آرائهم لينعقد الإجماع. وهناك معنًى آخر مهم للتقليد، ينطبق علىٰ العاميّ، مشتق من أحد معاني الكلمة، وهو تقليد الآراء الفقهية لفقيهٍ معين. وبتقليده لرأي فقيهٍ في حالة وجود خلاف في المسألة، فإن العاميَّ يقلِّد هذا الرأي، حتىٰ يأتي الوقت الذي ينعقد فيه الإجماع، وبهذا يحل الخلاف؛ لأن الإجماع سلطة أعلىٰ. وعلىٰ هذا الأساس، فإن السُّنَّة في الإسلام تتألف من مستويين: الفتوىٰ المبدئية قبل أن يؤيدها إجماع الفقهاء المعتبرين، والفتوىٰ المؤيدة بالإجماع. ولا يحق للفقيه التقليد؛ لأن هذا يبطل الإجماع. ومن ناحية أخرىٰ، فإن التقليد فعل العاميّ، الذي بفعله هذا يعهد للفقيه بالفتوىٰ التي يختارها من بين الآراء المختلفة للفقهاء. ويتصرف كل من الفقيه والعاميّ في فعليهما بحرية واستقلال. وهذان الاستقلالان، استقلال المفتي في إصدار الفتوىٰ، واستقلال العاميّ في اختيار واحد من الفقهاء، ضروريان من أجل تعيين السنَّة.

---

(١) «الواضح» (١/ ٨٦، ٨٧).

(٢) انظر:

Freedom in Islamic Jurisprudence: Ijtihad, Taqlid, and Academic Freedom.

لكن هناك أمور، أشار إليها ابن عقيل، لا يجوز فيها التقليد للعاميّ، وهي أمور الاعتقاد، التي يتساوىٰ فيها العامة والعلماء. وتنحصر هذه الأمور في الإيمان:

(١) بوجود الله.

(٢) وأنه واحد، لا إله غيره.

(٣) وأن له من الصفات ما أوحاه.

(٤) وأنه بعث الرسل للخلق.

(٥) وأن رسالتهم حق[١].

ولا خلاف في هذه الأمور؛ فهي أصول الإيمان عند أهل السنَّة.

ويرىٰ ابن عقيل أن التقليد طريق سلكه «عوامّ الأديان»، وهم العلماء الذين قعدوا عن الاجتهاد، وتركوا البحث في الأدلة، واتبعوا آراء من سبقهم من الرجال، مثل السلف، وقاموا بالتقليد «فعظموا الرجال وتركوا الدليل». وهذا الطريق مفضٍ للهلاك[٢]. يقول: «وما أوقع الشبه للعقلاء إلا البوادر والقنوع بالأوائل عن الأواخر»[٣].

والاجتهاد مدعاة للصبر، والاعتماد علىٰ العقل والنص، وليس علىٰ أحدهما دون الآخر. وأحمد بن حنبل خير مثال علىٰ ترك التقليد.

لم يسلك [أحمد] في اعتقاده تعظيم الرجال، ولا تقليد الأكابر، ولم ينظر سوىٰ الدليل. فيجب أن لا نخالفه. وأنتم [يخاطب ابن عقيل معاصريه من المحدثين] تدعوننا إلىٰ وفاقه تقليدًا له، ونظرًا إلىٰ أنه الأقدم والأكبر. وهذا دعاء منكم لنا إلىٰ ترك مذهبه وأنتم لا تعلمون[٤].

يحث ابن عقيل زملاءه علىٰ اتباع فحوىٰ تعاليم أحمد، وليس منطوق أقواله، إذا خالفت الدليل؛ لأن أحمد، نفسه، خالف من سبقوه. فعلىٰ سبيل المثال، تبنىٰ رأي

---

(١) «صفة المفتي»، (ورقة/ ١٦ب)، ذكر ابن شبيب أن الحنابلة التالين يوافقون قول ابن عقيل: القاضي أبو يعلىٰ، والكلوذاني، وابن الجوزي.

(٢) «الفنون»، (ص/ ٦٠٢). وهذا الرأي يخالف رأي ابن رجب في كتابه «فضل علم السلف».

(٣) المرجع السابق (ص/ ٣٢١)، (السطور/ ٦، ٧).

(٤) المرجع السابق، (ص/ ٦٠٦)، (السطور/ ١٠ - ١٤).

زيد بخصوص ميراث الجد، مفضلًا إياه علىٰ رأي أبي بكر، أول الخلفاء الراشدين. فيجب علىٰ العلماء النظر إلىٰ الأدلة في عصرهم، دون تعظيم المشايخ؛ لأنهم بذلك لن يخالفوا فعلهم في الحقيقة. فالسلف، ومن تبعهم من العلماء، خالفوا بعضهم، وأحيانًا خالفوا أنفسهم، حين يعرض لهم دليل جديد[١].

ولما سئل ابن عقيل عن حديث النبيّ الذي يقول بأفضلية القرون الثلاثة الأول، أجاب بأن النبيّ لم يُرِد كل القرن الذي بُعث فيه، بل يخرج منهم المنافقون والكفّار ويبقىٰ الأخيار[٢]. وكان ابن حنبل مشمولًا بالخيرية، ولم يقلد السلف الصالح.

ولكي يصير الفقيه مجتهدًا، يجب عليه أن يكون أصوليًا، أي عالمًا بأصول الفقه. ولهذا السبب كان يفرض علىٰ الفقهاء دراسة هذا العلم؛ فكان في حق الفقيه فرض عين. وَقد أوجب ابن عقيل وَغَيره تَقْدِيم مَعْرِفَته علىٰ الْفُرُوع (الفقه)[٣].

(٢) كتاب الواضح لابن عقيل ومنهج الفقه:

* الواضح: خلاصة في أصول الفقه:

يُعد الواضح أهم مشاركة لابن عقيل في حركة النظر في الإسلام، وأهم كتب تلك الحركة. وقد ألَّف ابن عقيل الواضح استجابةً لطلب من أصحابه المتفقّهة، وذلك لسببين رئيسين:

(١) ليبيِّن لهم، في أوضح عبارة، العلاقة بين العقل والوحي.

و(٢) تدريبهم علىٰ طريقة النظر، الغرض الأسمىٰ الموصل لانعقاد إجماع الفقهاء، الذي علىٰ أساسه تحدد السنَّة.

* الواضح: مضاد لأعمال المتكلمين:

عرض ابن عقيل كتابه الواضح، ككتاب في أصول الفقه، الذي يَخرُج عن طريقة أهل الكلام في الموضوع ذاته، التي وصفها بأنها معجمة، وتعج بتعقيدات

---

(١) المرجع السابق، (ص/ ٦٠٦)، (السطور: ١٦ - ١٩)، و«أخبار الصفات»، (ورقة/ ٦أ - ب).

(٢) «الفنون»، (ص/ ٨٣، ٨٤).

(٣) «صفة المفتي»، (ورقة/ ٥أ).

المتكلمين. وقد أراد الشافعي من قبله لكتابه الرسالة أن يكون مضادًا للكلام المعتزلي[1]، وقد أراد ابن عقيل الأمر نفسه للواضح، أن يكون مخالفًا لكلام المعتزلة والأشاعرة، وخاصة جعلهم أصول الفقه فرعًا عن الكلام. والفارق بين الشافعي وابن عقيل، هو أن الأخير قد ذكر نيته تلك صراحة في مقدمته، بينما ترك الأول كتابه ليتحدث عن نفسه كمخالف للكلام.

* كتب الواضح الأربعة والمنهج الفقهي:

أطلع ابن عقيل القارئ في مقدمة الواضح علىٰ تأليفه لكتابين كبيرين في أصول الفقه قبل كتابه هذا: واحد في المذهب (الأمور الفقهية التي أجمع عليها الفقهاء)، وواحد في الخلاف (المسائل التي ما زالت محل نزاع بينهم). ويُعد الواضح اختصارًا لهذين الكتابين المفقودين، مع إضافة كتابين في الجدل، فيصير أربعة كتب مكتملة في كتاب واحد:

(١) كتاب المذهب.

(٢) كتاب جدل الأصول.

(٣) كتاب جدل الفقهاء.

و(٤) كتاب الخلاف.

وتهتم المذاهب الفقهية بالمبادئ الأساسية لأصول التشريع المتفق عليها بين المذاهب، التي التزم بها الفقهاء المعتبرون. وإضافة لما حواه الواضح من علوم المذهب، فإنه أول كتاب يحوي بعضًا من آراء ابن عقيل الأساسية حول أصول الدين، والعلاقة بين العقل والنقل، وكذلك يحوي عرضًا موسعًا للمصطلحات.

والجدل هو الأداة التي يستخدمها دكتور الفقه ليدفع بها عن آرائه الفقهية، التي وصل إليها من خلال الاجتهاد. والكتابان الثاني والثالث من الواضح موضوعهما الجدل: كتاب جدل الأصول، وهو ينسحب علىٰ أي من مجالات المعرفة وبخاصة الكلام؛ وكتاب جدل الفقهاء، وهو ينسحب خاصة علىٰ مجال الفقه. وكان الغرض من تدريب الفقيه علىٰ الجدل هو تمكينه من مناظرة الفقهاء المتمرسين علىٰ الكلام،

---

(١) انظر:

The Juridical Theology of Shaafii: Origins and Significance of Usul al-Fiqh.

وكذلك فقهاء المحدثين. وغالبًا ما يشير ابن عقيل للكتاب الرابع من الواضح بـ «مسائل الخلاف» أو «المسائل الخلافية». وتناول فيه الآراء الفقهية التي ما زالت محلَّ خلاف، والتي لا بدَّ للفقيه من معرفتها كجزء من تدريبه علىٰ المناظرة، وحتىٰ يظل مطلعًا علىٰ تطور الفقه. ويمثل هذا الجزء أكثر من ثلثي الكتاب بأكمله.

وعليه، فالواضح يمثِّل المنهج الجامعي كاملًا في مجال الدراسات الفقهية المفضي إلىٰ الحصول علىٰ دكتوراة في الفقه، وإجازة تدريس الفقه والفتيا. وهو يشمل الأجزاء الثلاثة الكبرىٰ المنصوص عليها في كتب تراجم الفقهاء، كتب الطبقات، التي تظهر أن المترجم له قد أكمل دراسته المتخصصة كفقيه: المذهب والجدل والخلاف (مسائل الخلاف) وعلوم النظر، التي تشمل مصادر الفقه، القرآن والحديث. أما العلوم المساندة للدراسات الشرعية، في منهج الكلية، فكانت بعض فروع الأدب.

*** السلطة التعليمية للفقيه الأصولي:**

تناول ابن عقيل، بعد مقدمته، تعريف أصول الفقه، كما هي عادة المؤلفين. لكن ما يميزه عنهم هو إيلاؤه عناية خاصة بتعريف كلمة الفقيه. وغرضه هو تعيين أولئك الذين ينتسبون إلىٰ هذه الفئة من العلماء، الذين يقع علىٰ عاتقهم مسئولية تعيين السنَّة. وقد خصَّ الفقهاء من دون بقية العلماء؛ لأنهم دون غيرهم المنوط بهم المساهمة في الإجماع المفضي لتعيين السنَّة. وقد أشار المرداوي (ت ٨٨٥هـ = ١٤٨٠م) في كتابه **التحرير**، أن ابن عقيل بتعريفه للفقهاء، قد «أبدل الفقهاء بالعلماء»[(١)]. والفقه في اللغة معناه «الفهم»، واصطلاحًا العلم بالأحكام الشرعية بطريق النظر والاستنباط. وأصول الفقه هي الأدلة التي تستنبط منها الأحكام الشرعية. وهذه الأصول هي: القرآن، والسنة، والقياس، وقول الصحابي، والاستصحاب. ويختص الفقه بالدلالة علىٰ العلم بالفقه علىٰ وجه الخصوص، وليس العلم جملة (كما يفهم من كلمة العلم). فلا ينصرف لفظ الفقه إلىٰ النحو أو الطب أو الهندسة، ولا يسمىٰ العلماء في هذه المجالات فقهاء. وبالمثل، وهذا عين ما أراد ابن عقيل توضيحه، فإن علماء أصول

(١) المرداوي، «التحرير»، (ورقة/ ٢٢أ).

الدين (يستخدم أصول الدين في هذا السياق كمرادف للكلام) العارفين بالجوهر، والعرض، والجنس، والنوع، إلىٰ آخره، لا يقع عليهم اسم فقهاء؛ لعدم علمهم بالأحكام الشرعية، ولا تُسمَّىٰ علومهم أصولًا للفقه.

وأراد ابن عقيل أن يوضِّح أمرين لخريجي الدراسات الفقهية:

(١) بصيرورتهم فقهاء، سيصبحون العلماء المنوط بهم دون غيرهم تعيين السنَّة.

و(٢) رغم أن أصول الدين علم أعلىٰ من الفقه، فالأدلة التي يستخدمها الفقيه تنبني علىٰ العلوم التي يُبنَىٰ عليها إثبات أصول الدين، فإن أصول الفقه علم مستقل، ومنفصل، ومتمايز يصل من خلاله الفقيه للعلم بالأدلة الشرعية، التي تنبني عليها التكليفات. وكان همُّ ابن عقيل هو تجنب أي لبس قد يحدث من اعتبار أصول الدين، بمعنىٰ الكلام، جزءًا مكملًا لأصول الفقه، مما قد يسمح بعد ذلك بإدخال أصول المتكلمة كمُقَوّم للسنَّة، ويصير المتكلمون مشاركين في تقرير السنَّة.

* آلات العلوم وأغراضها:

كتب ابن عقيل في الجزء الأول من كتابه الواضح عن القياس والعلم المنبني عليه، بصورة موجزة، لكن بصورة بليغة. والواضح، مثل كل كتب علماء العصور الوسطىٰ، النصارىٰ والمسلمين علىٰ حد سواء، كان مكتوبًا للطلبة، أي المتخصصين في مرحلة الدراسات العليا، وليس للعامة. وبعد إعطاء قائمة طويلة بالتعريفات، للمصطلحات المهمة لفهم أصول الفقه، أشار ابن عقيل أن لكل علم آلة وغرضًا:

وللنظر آلة وغرض. فالآلة هي المطلوب من أجل غيره. والغرض هو المطلوب من أجله في نفسه. فالغرض كالمعرفة بالله [أي: وجوده] ورسوله. فإن حاجة المكلّف (الشخص المخاطب بأحكام الشرع) إلىٰ ذلك مناسبة؛ إذ كانت المعرفة بالله ورسوله فريضة واجبة، ولا يُوصَل إليها إلا بالبرهان. والبرهان آلة يُتوصَّل بها إلىٰ حصول المعرفة. والغرض في الجدل، بعد النظر المختصّ بالإنسان، هو إظهار الحقّ من الباطل؛ وتحديد السؤال والجواب هو الآلة لذلك. وكذلك تحديد الإلزام(١)،

---

(١) «الواضح»، (١/ ٢٢). عرف ابن عقيل الإلزام بأنه التعليق علىٰ الخصم ما لا يقول به، بدلالة ما يقول به، فلا يسعه سوىٰ الصمت، قارن مصطلح الانقطاع.

والانفصال، وكذلك تحديد القياس والبرهان. وكذلك علم الاتّفاق والاختلاف[1].

والغرض في النحو معرفة الصواب في تصرف الكلام والإعراب؛ وتحصيل الشواهد آلة لذلك. وكذلك الأصول المتّفق عليها. وكذلك القياس في النحو آلة.

والغرض في الفقه إصابة الحقّ في الفتيا، ومعرفة الأصول من الكتاب والسنَّة والإجماع آلة. وكذلك الغرض في علم الكلام[2] إصابة الحقّ في أصل الديانات. وذلك خمسة أضرب:

(١) معرفة الله تعالىٰ.

(٢) معرفة ما يجوز عليه ممّا لا يجوز عليه.

(٣) معرفة صدق الرسول.

(٤) معرفة ما يجوز عليه ممّا لا يجوز.

(٥) معرفة أصل الفتيا من الإجماع. والاجتهاد بحجّة العقل آلة لجميع ذلك. وكذلك الجدل آلة. وكل آلة الجدل آلة لعلم الكلام[3]، من تحديد السؤال والجواب والإلزام والانفصال والقياس والبرهان والاتفاق والاختلاف[4].

* خاتمة الكتاب الأول من الواضح:

- ختم ابن عقيل الكتاب الأول من الواضح بالآتي:

واعلم أنّني لمّا قدّمت هذه الجملة من العقود، والحدود، وتمهيد الأصول، وميّزتها عن مسائل الخلاف، رأيت أن أشفعها بذكر حدود الجدل، وعقوده، وشروطه، وآدابه، ولوازمه؛ فإنه من أدوات الاجتهاد، وأخّرت مسائل الخلاف فيه، إلحاقًا لكلّ شيء بشكله، وضمّ كلّ شيء إلىٰ مثله. فجمعت بذلك بين قواعد هذين العلمين: أصول الفقه، والجدل، وأخّرت مسائل الخلاف فيهما. فإنّ الأصول بالأصول أشبه، وإليها أقرب، والخلاف بالخلاف أشبه.

---

(١) يريد ابن عقيل أن يوضح للمحدثين أن العقل أداة مهمة جدًّا، تستخدم في خدمة الدين، ومعرفة واجبات الإنسان تجاه خالقه.

(٢) أي: أصول الدين، في معناه الضيق التالي.

(٣) في معناه الضيق سالف الذكر.

(٤) «الواضح»، (١/ ٢٢)، (السطور/ ١٦ - ٢٢).

والله الموفّق لما فيه سهولة الحفظ للمنتهي، وسرعة الفهم والتلقّف للمبتدي، وهو حسبي ونعم الوكيل[1].

وتناول الواضح مواضيع أخرىٰ: نظرية المعرفة، والعقل والنقل، والتحسين والتقبيح، والإجماع، والنحو والوضع، من جهة صلتهم بدراسة أصول الفقه والعلم الشرعي، والصلة بين الحركتين: العلمية والأدبية - الحركة الأدبية التي تعافت من النزعات الاعتزالية، وأعادت اندماجها مع الحديثِ، منشئها الأصلي.

---

(١) «الواضح»، (١/ ١٦٢، ١٦٣).

الفصل الثاني

الأصول والسُّنَّة

أولًا
الأصول الثلاثة ومصطلحاتها

(١) الكلام:

بحلول القرن الحادي عشر (الميلادي) تطورت ثلاثة أنواع من الأصول في الإسلام الكلاسيكي. ويمكن تفسير نشأتها وتسلسل تطورها، من خلال انتشار الحركات الدينية.

وأول ما ظهر من الأصول في الإسلام، هو ما عُرف بالكلام. ونتج عن احتكاك الإسلام بأصول النصارىٰ، والمعتقدات الوضعية، اليونان، والفرس، والهند. وكان الكلام أصل المعتزلة. ولم يؤدِ تحريم الكلام المعتزلي في الاعتقاد القادري، واستبعاده من المنهج الدراسي لكليات النقابات الفقهية، إلىٰ إقصائه من الفكر الإسلامي. واستمر كُتاب المعتزلة في تأليف الكتب عن الكلام، ومناقشة مذاهبهم، ومهاجمتها والدفاع عنها، سواء في الكتب أو شفاهة، في المحافل العلمية القائمة آنذاك. ومن الجدير بالذكر أن الاعتقاد القادري حرَّم كلام الأشاعرة، من حيث عقائدهم، دون ذكر اسم مدرستهم الفكرية. وظلت العقائد الأشعرية، مثل المعتزلية، محلَّ طرح ومناقشة. ووصم المحدثون الكلام بالبدعية، لكنهم استخدموه لوظيفته الدفاعية. وقد نُحي الكلام عن عملية تقرير السنَّة، واستُثني من ماهيتها، لكنه ظل يُستخدم بغرض الدفاع عن الإسلام ضد العقائد الضالة، بما في ذلك العقائد ذات الأصول غير الإسلامية. ومن المعلوم أن المرء لن يستطيع النجاح في مجادلة غير المسلمين أو المبتدعة، ما لم يجادلهم وفق ما هو مقبول عند خصومه.

(٢) أصول الفقه:

أما ثاني الأصول ظهورًا في الإسلام فهو ما سطره الشافعي في رسالته، كمضاد للأصل الأول، الكلام. وكان الشافعي أول من عارض بشدة كلام المعتزلة، فقام بتزويد فقهاء السنَّة بعلم يشمل الفقه والأصول في آن واحد - فيكون أصولًا للفقهاء وعلمًا بالوحي، في مقابل أصول المعتزلة الفلسفية. ولم يتردد في تسميته أصول الدين. وبعد الشافعي بفترة طويلة، عُرف بأصول الفقه.

قام البناء الديني للمحدثين علىٰ أربعة أسس:

(١) القرآن.

(٢) السنَّة.

(٣) الإجماع.

(٤) القياس.

وكانت هذه المبادئ الأربعة مقومات علم، وكانت أركانه موجودة بالفعل. فقام الشافعي بجمعها في علم شرعي جديد. ودعمت هذه الأركان اتجاهين، العقل والنص. وبهذا، استطاع السنَّة أن يجدوا متنفسًا. إضافة إلىٰ جعل الحديث مصدرًا من مصادر التشريع، علىٰ قدم المساواة نفسها بالقرآن. وكما أوضح جوزيف شاخت، فإن أعظم مشاركة للشافعي في هذا المضمار كانت إضفاء الشرعية علىٰ العنصر العقلاني؛ بينما كانت مشاركة ابن حنبل وأتباعه هي التركيز علىٰ أفضلية السنَّة النبوية، والتأكيد علىٰ أهمية الإسناد الموصل للنبيّ وصحابته وتابعيهم.

وكان ابن عقيل عضوًا في النقابة الفقهية الحنبلية، عضوًا أظهر في كتاباته حسًّا عاليًا من الاحترام والتقدير لـ«راعي» النقابة، أحمد بن حنبل. ويمكن القول إنه، كعالم، يدين للشافعي بأكثر مما يدين لابن حنبل، رغم تبجيله للاثنين بالقدر نفسه. ولا شك أن هذا الاحترام لكلا المحدثين كان عاملًا مهمًا في تمسك ابن عقيل بالمذهب الحنبلي الذي -من دون المذاهب الأربعة- كان أكثرهم تمسكًا بالحديث وأقلهم تسامحًا مع المتكلمين من بينهم. ولا بدَّ أن إجلاله للشافعي ينبع من تأسيس الشافعي للأصول التي عملت كمضاد لأصول المتكلمين. وبهذه المشاركة حاز الشافعي مكانة عليا في عقل ابن عقيل، الذي أطلق علىٰ الشافعي أبا هذا العلم

وأمَّه[1]. ويكنّ أيضًا تقديرًا خاصًا لأحمد بن حنبل، الذي أثنىٰ عليه كعالم فذٍ، لا يضاهىٰ في حفظه للسنَّة النبوية، ونبوغه في استنباط الفقه منها.

(٣) أصول الدين:

أما ثالث الأصول ظهورًا علىٰ الساحة فكان أصول الدين، الذي استخدمه المتكلمون والمحدثون علىٰ حد سواء. وأصول الدين عند ابن عقيل هي أصول المتكلمين بمعناها الضيق، علىٰ عكس الكلام المسهب للمعتزلة أو الأشاعرة، الذي كان غريبًا بالكلية بالنسبة إلىٰ المحدثين المشتغلين بالعلوم الدينية. وبان في كتابه الواضح أنّ لأصول الدين عند ابن عقيل وظيفة تمهيدية بالنسبة إلىٰ أصول الفقه، حيث إنه تمهيد له وليس جزءًا أصيلًا منه. ولم تشتمل مبادئ الشافعي الأولية لأصول الفقه، أي نظرية فقهية أو فلسفية. وما أضافه ابن عقيل لعلم أصول الفقه كان محتوًى فلسفيًا، وهو ما اعتبره ذا فائدة عظيمة.

(٤) غموض الألفاظ الثلاثة:

يعني لفظ (Theology) (الأصول) «علم الإله»، (Theo= إله، logy= علم)، وكان مستقبحًا لدىٰ عامة النصارىٰ. كان استخدام هذا المصطلح لأول مرة في الغرب النصراني، في عنوان أحد كتب أبِلار (ت ١١٤٢م). ورغم استقباحه في البداية، إلا أنه صار مقبولًا فيما بعد. وفي الإسلام، فإن المعنىٰ اللغوي للألفاظ الثلاثة كالتالي:

(١) الكلام، «الحديث»، «الخطاب».

(٢) أصول الفقه، أي أسسه وجذوره.

(٣) أصول الدين، أي جذوره. وأضيفت كلمة علم للألفاظ الثلاثة. وليس هناك في الإسلام من لفظ مساوٍ لـ (Theology) بمعنىٰ «علم الإله»، أي دراسة ذات الإله. فمثل هذا المصطلح لن يكون مقبولًا في دين يدعو نفسه الإسلام، أي الخضوع، والاستسلام، والامتثال الكامل لله. ففي الإسلام، ليس الله غرضًا للدراسة؛ فما

(١) المرجع السابق، (١/ ١٠٣): « ...الشافعيّ أبو هذا العلم وأمُّه. وهو أول من هذّب أصول الفقه». لذا اعتبر ابن عقيل الشافعي مؤسس علم أصول الفقه، بناء علىٰ ما أرساه العلماء السابقون، وليس اختراعه؛ ليصير الشافعي واضع بنيته الأساسية، التي ظلت أساسية كما وضعها».

يتوجب علىٰ العلماء دراسته هو أوامره ونواهيه، التي يجب الالتزام بها لتحقيق الفلاح.

وفي الإسلام إشكال حاد في استخدام الألفاظ. فالكلام، مثل لفظ (heology) يتناول «خطاب» الله، وهو علم موضوعه دراسة الله. وقد ساءت سمعته بعد المحنة، عندما قام الخليفة بمناصرة تعاليم المحدثين، وفي النهاية تُوجّت بالاعتقاد القادري السنيّ. واتجه الكلام بعد ذلك للتخفي تحت مصطلح أصول الدين حسن السمعة، والدين هو المعتقد، ومعناه الأساسي هو الطاعة.

والكلام هو أصول الدين، المعتمد علىٰ العقل دون سند من النقل. وقد نشأ بداية علىٰ يد المعتزلة، ثم تبناه الأشاعرة، والكلام هو ما يشار إليه غالبًا بأصول الدين. وأصول الفقه هو أصول شرعية -أصول أوامر الله ونواهيه- مستقاة من القرآن والسنَّة النبوية. وهو منهجية فقهية، أُضيفت لها أسس نظرية فقهية بعد الشافعي. أما أصول الدين، ويقال، أصول الديانة، أو جمعهما: أصول الديانات، فيستخدم أحيانًا للدلالة علىٰ الكلام أو أصول الفقه، وهو أصول الدين بمفهومه الضيق الذي استخدمه ابن عقيل في كتابه الواضح. والغموض الذي يلف عناوين الكتب: أصول الديانة، أصول السنَّة، أصول أهل السنَّة والجماعة، أصول الدين، أصول الاعتقاد؛ فكلها مصطلحات ذات صدىٰ حديثي. لكن آكد طريقة لمعرفة ما إذا كان كتاب الأصول علىٰ طريقة أهل السنَّة أو المتكلمين، هي بتفحص محتوياته؛ فأصول الدين قد تشمل واحدًا أو الأصلين الآخرين، اعتمادًا علىٰ المؤلف. فما تخطه يد أشعري، قد يكون الكلام الأشعري. أما إن كان الكاتب مُحدِّثًا، منتميًا لواحدة من النقابات الفقهية الأربعة، فسيكون أصول السنَّة، المضادة للكلام، سواء كان أشعريًا أو معتزليًا.

ثانيًا
طريقتا التدوين في أصول الفقه

(١) طريقة المتكلمين:

ذكر ابن عقيل في مقدمة الواضح أنه كتبه بناء علىٰ طلب من تلاميذه، الذين سألوه تأليف كتاب جامع، يوازي كتابيه الكبيرين الجامعين للمذهب والخلاف، وأن يكون أوضح من كتب المتكلمين. ولم يقصد بـ «كتب المتكلمين» كتبهم في الكلام؛ بل أن يكون وفق ما خطه الشافعي في أصول الفقه. وكان يقصد بـ «كتب المتكلمين» كتب القاضي عبد الجبار وعبد القادر البغدادي وأمثالهما. لذا أراد لكتابه الواضح أن «يخرج عن طريقة أهل الكلام وذوي الإعجام إلىٰ الطريقة الفقهية»[١]. ولهذا السبب أطلق علىٰ كتابه اسم «الواضح»، أي كتاب في أصول الفقه الصحيحة، وبعيد عن الغموض.

ذكر إيه. جيه. فنسنك في كتابه العقيدة الإسلامية أن «تزايد الاتجاهات العقلية والتنظيمية التي ظهرت في عدة صور من العقيدة منذ عصر البغدادي وما تلاه». ثم يقول: «وقد قرنتهم بالبغدادي، ليس لاعتقادي بأنه منشِئهم؛ بل لأن أول ظهور لأصول العقائد [أي: أصول الدين] كان في كتابه أصول الدين»[٢]. واعتبر فنسنك هذا الاتجاه، أي الأشعري، أنه التوجه السُنّي، ووافقه معاصره جولدتسيهر. وبالنسبة إلىٰ فنسنك، وللعلماء في وقته عامة، فإن عالمًا حنبليًا مثل ابن تيمية «قد خالف

---

(١) «الواضح»، (١/ ١).

(2) The Muslim Creed: Its Genesis and Historical Development.

الاتجاه العام للفكر الإسلامي»[1]. لهذا اعتقد فنسنك أن كتاب أصول الدين للبغدادي مثّل الاتجاه السُنّي للأصول الغالب في الإسلام. لكنّ الصورة كانت أكثر تعقيدًا في العقود الأولىٰ من القرن الحادي عشر (الميلادي). فالأشاعرة، كما أصاب جولدتسيهر في إشارته، قد انحرفوا كثيرًا عن موقف الأشعري السُنّي الحنبلي. ولم يكن الاتجاه الكلامي مقتصرًا علىٰ الكتب المعنونة أصول الدين فقط، بل شمل أيضًا كتب أصول الفقه.

وبعد نجاح المعتزلة والأشاعرة في محاولتهم الانضمام كأعضاء بالنقابات الفقهية الحنفية والشافعية، قاموا باستئناف جهودهم في الأصول الكلامية، شارعين في جعل أصول الفقه فرعًا من الكلام. وقد شرع في ذلك القاضي عبد الجبار، وعبد القاهر البغدادي. وكان لهذين العالمين غرض واحد في ذهنيهما. ورغم انتمائهما لمذهبين أصوليين مختلفين، إلا أنهما كانا ينتميان للمذهب الفقهي نفسه، الشافعي. فعبد الجبار كان رأس المعتزلة في زمنه؛ وصار عبد القاهر، بعد وفاة أستاذه أبي إسحاق الإسْفَرَايني (ت ٤١٨هـ = ١٠٢٧م)، رأسَ الأشاعرة في زمنه، فأتىٰ بين متكلمين أشعريين معروفين، الباقلاني (ت ٤٠٣هـ = ١٠١٣م) والجويني. ولأنهما كانا عضوين بالنقابة الشافعية نفسها، كان باستطاعتهما المضي قدمًا في أعمالهما الكلامية، داخل منظومة النقابة الفقهية السنّية. وكان من الطبيعي أن يكون عبد الجبار عضوًا بنقابة الأحناف الفقهية، بسبب أنه متكلم معتزلي، وليس الشافعية، التي كانت أصولها الكلامية أشعرية، كما في حالة البغدادي. فكان الاثنان أعضاء بالنقابة التي تسمت باسم الشافعي، الذي كان أول من جمع أصول هذا العلم الجديد، الذي عرف لاحقًا بـ «أصول الفقه». فكان غرض هذين المتكلمين هو تماهي أصول الفقه في تضاعيف الكلام.

ومثّل أصول الفقه مجلدًا واحدًا، السابع عشر، من كتاب المغني -وهو عمل ضخم في الكلام من تأليف القاضي عبد الجبار، وصلنا منه أكثر من عشرين مجلدًا- تحت عنوان الشرعيات. وفي المقابل، خلط عبد القاهر البغدادي موضوعات الكلام بموضوعات الفقه وأصول الفقه. وخلافًا لكتاب عبد الجبار الذي هو صراحة عمل في

---

(١) المرجع السابق، (ص/ ٢٥٤)، (رقم/ ١).

الكلام المعتزلي، في عنوانه ومحتواه، فإن كتاب البغدادي صُنِّف ككتاب في أصول الفقه، وحمل عنوان «**كتاب أصول الدين**». وقسمه إلىٰ خمسة عشر قسمًا، أسماها أصولًا، تناول في كل قسم منها خمس عشرة مسألة، ومجموع مسائل الكتاب كاملًا مائتان وخمس وعشرون مسألة. وتعرض في كل مسألة لذكر العقائد المتفق عليها (المذهب)، والمختلف فيها (الخلاف)، فبما أنه كتاب فقه؛ تعيّنت مناقشة المسائل المتفق عليها، والمختلف فيها[1]. ثم ذكر بعد ذلك أنه قد تناول كل «أصول الدين» هذه، طبقًا لقواعد المدرستين الفكريتين، الرأي والحديث، علىٰ الترتيب، موعزًا بأنه سيحاول التوفيق بين عقائد المعسكرين المتضادين في ثنايا كتابه.

وكانت هذه طريقة المتكلمين في أصول الفقه. وتشارك عبد الجبار وعبد القاهر في محاولتهما جعل أصول الفقه فرعًا من الكلام. وكان يطلق علىٰ كتاب المعتزلي العدل والتوحيد؛ أما كتاب الأشعري فكان يطلق عليه أصول الدين. وفي كلتا الحالتين، كان المؤلفون يتحاشون استخدام لفظ الكلام، الذي حرَّمه المحدثون منذ زمن، وحُرم حديثًا في كتب القادر، والاعتقاد القادري. ولو كانت نجحت هاتان المحاولتان الكلاميتان، لصار العلم الحديثي الذي أوجده الشافعي مجرد فرع من الكلام. ولا بدَّ من الإقرار بأن كلا الكاتبين المتكلمين قد وضعا كتبًا خاصة بأصول الفقه، ولم يصلنا منها شيء؛ لكننا نعلم من طريق أبي الحسين البصري، تلميذ عبد الجبار وشارح كتابه المعتمد في أصول الفقه، أنه كان مشحونًا بدقائق علم الكلام. وكان من نتيجة خلط العلمين، أن لم يعد أصول الفقه علمًا حديثيًا مستقلًا كما أراده الشافعي أن يكون. لكن هذه المحاولات، إذا أمعنا جيدًا، أتت في وقت غير مناسب بالمرة؛ فأصول الفقه، في هذه الفترة، كان قد صار درَّة تاج العلوم الشرعية للسنَّة، والعلم الأول في المناهج الدراسية بكليات النقابات الفقهية، التي كان يستثنىٰ منها الكلام بصورة جذرية. فلم يكن للكلام مكان في أي من كليات الفقه.

وكان مقدرًا لمحاولة المتكلمة خلط أصول الفقه بالكلام أن تلقىٰ معارضة قوية. وقد أتت أول مناقشة ضد هذا الخلط، وعلىٰ غير المتوقع، من تلميذ سابق للقاضي عبد الجبار، وهو المعتزلي أبو الحسين البصري، الذي قال بأن كتاب أستاذه

---

(١) انظر كتاب «أصول الدين»، خاصة (ص/ ٢، ٣).

لا يُضاهىٰ. تلا ذلك مؤلفات لعلماء مرموقين، من المتكلمين والمحدثين علىٰ حد سواء، متفقة في إدانة الخلط، كما سنرىٰ لاحقًا. وقد حوىٰ كتاب **«الإرشاد»** لإمام الحرمين الجويني، بابًا من أربع فقرات بعنوان «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر»[1]. وكان الخلط بين العلمين قد انتهىٰ بالفعل، بعد نشأته بوقت قصير.

ويبدو أن الاعتقاد القادري، الذي وصم المعتزلة والأشاعرة بالبدعية، كان سببًا في التحول الدراماتيكي للبصري. فقد انتقد خلط أصول الفقه بالكلام، وصرح بأن العلمين منفصلان ومتمايزان. فمن وجهة النظر الحديثية المنتصرة، لم يكن الكلام فقط منفصلًا ومتمايزًا عن أصول الفقه؛ بل لم يكن له أي دور في تقرير السنَّة. وصار لزامًا علىٰ علماء النقابات الفقهية، أيًا كانت ميولهم الأصولية، اتباع الاتجاه الفكري الحديثي، إذا رغبوا أن يكونوا أعضاء بالنقابات الفقهية.

وفي هذا السياق تجلت أهمية الواضح، ومكانته في الفكر الأصولي. يُعتبر كتاب الواضح لابن عقيل، كما أوضحنا بالفعل، مضادًا لأعمال المتكلمين من أمثال القاضي عبد الجبار وعبد القاهر البغدادي. فحيث أرادوا دمج أصول الفقه بالكلام، فصل ابن عقيل بين العلمين بصورة واضحة، وحيث أرادوا تحييد أصول الفقه وجعله من فروع الكلام، حدَّد هو دور الكلام، وجلَّىٰ منه ما هو مشروع ومهم كتوطئة لأصول الفقه. وعلىٰ هذا النمط أفسح مكانًا لأصول الدين بمفهومه الواسع الذي يمثِّل، بمفرده، الأساس الوحيد للتشريع في الإسلام السُنّي.

(٢) طريقة الفقهاء:

بالنسبة إلىٰ ابن عقيل، كما الشافعي والمحدثين بوجه عام، فإن الله فوق إدراك مخلوقاته. فلا علم لهم بالله، إلا ما أخبر به. وأقصىٰ ما تدركه مخلوقاته عنه، باستخدام عقولهم، هو معرفة وجوده. ومن دون وحيه في كتبه ورسله، لا يمكن معرفة أي شيء عن ذاته، ولا عن صفاته. وخلقه مأمورون بطاعة أوامره ونواهيه. وبدلًا من إطلاق لفظ علم الله، دعاه المحدثون بالعلم بالأحكام الشرعية. ويشمل الفقه العبادات والمعاملات، بمعنىٰ حقوق الله، وحقوق العباد. والسبيل لمعرفة الفقه هي أصول الفقه، وهي سبيل لا يطرقها سوىٰ الفقهاء.

---

(١) الإرشاد (تحقيق لوسياني)، (ص/ ٢١٠، ٢١١)، (النص العربي)، (ص/ ٣١٣ - ٣١٥)، (النص الفرنسي)، «الإرشاد»، (طبعة السعادة)، (ص/ ٣٦٨ - ٣٧٠).

ودونك بعض مقدمات لكتب في أصول الفقه، تلقي الضوء علىٰ هذا العلم المطلوب رجوعه إلىٰ أهل الحديث، موطنه الأصلي، في القرن الحرج الذي عاشه ابن عقيل. وتشير المقدمات إلىٰ صراع دائر داخل النقابات الفقهية الناشئة حول هذا العلم. وتشير إلىٰ رغبة مؤلفيها في إلصاق أنفسهم بجانب المحدثين.

نذكر في المقام الأول، موقف المحدثين كما مثّله الشافعي في مقدمة كتابه الرسالة: «الحمد لله ... ولا يبلغ الواصفون كُنه عظمته. الذي هو كما وصف نفسه، وفوق ما يصفه به خلقه». وخلاصة هذا القول أن صفات الله ليست محل بحث مخلوقاته؛ فهي كما أوحاها. وفي فقرة أخرىٰ في خاتمة مقدمته: «فليست تنزل بأحد من أهل دين الله نازلة إلا وفي كتاب الله الدليل علىٰ سبيل الهدىٰ فيها». النتيجة: لا حاجة لتجاوز نصوص الوحي، ففيها كل مصادر الفقه[1].

وبحلول القرن الحادي عشر (الميلادي)، كانت رسالة الشافعي قد ساعدت في تحقيق شيئين:

(١) إحالة علم الكلام لمجرد علم فرعي.

(٢) استبدال أصول الفقه بالكلام، ليصير الأصل السُنّي الوحيد في الإسلام.

وواجب الإنسان معرفة ما أراد الله منه فعله، وما طلب منه تركه، حتىٰ يحقق الفلاح. وكل ما يحتاجه المرء موجود في كتاب الله وسنَّة رسوله. وقد وضع الشافعي آلية التعامل مع مصادر التشريع هذه. وظلت محاولات عبد الجبار والبغدادي دون عقب. قام المؤلفون اللاحقون، من المتكلمين والمحدثين علىٰ حد سواء، بفصل الكلام عن أصول الفقه. وكان من بينهم هؤلاء الفقهاء الكبار: أبو الحسين البصري، وعلَم الهدىٰ المرتضىٰ (ت ٤٣٦هـ = ١٠٤٤م)، وابن حزم (ت ٤٥٦هـ = ١٠٦٤م)، وأبو إسحاق الشيرازي، وإمام الحرمين الجويني، والبَزْدَوِيُّ (ت ٤٨٢هـ = ١٠٨٩م)، وأبو المظفر السمعاني (ت ٤٨٩هـ = ١٠٩٦م)، وأبو حامد الغزالي، وأبو الوفاء ابن عقيل.

وكان أبو الحسين البصري معتزليًا، وتبع عبد الجبار، ثم عدل عن رأيه وانقلب

(١) «الرسالة»، (ص/ ٨)، (السطور/ ٣، ٤)، و(ص/ ٢٠)، (السطور/ ٣، ٤)، وانظر أيضًا:

The Juridical Theology of Shaafii: Origins and Significance of Usul al-Fiqh

علىٰ الاعتزال. وكتب في بادئ أمره تعليقًا علىٰ «كتاب العمد في أصول الفقه»، الذي حشاه أستاذه بمسائل الكلام. وقد سلك في الشرح مسلك الكتاب الأصلي، فتعيَّن عليه تناول مسائل الكلام. ولما كتب كتابه الخاص في أصول الفقه **(المعتمد)** ذكر أن خلط العلمين مما لايليق بكتب أصول الفقه؛ لأن أصول الفقه علم آخر، وتعلق الكلام به من وجه بعيد.

وما زالت كتب أصول الفقه التي ألفها جماعة من أمثال الباقلاني، والقاضي عبد الجبار، وأبي إسحاق الإسفراييني، وأبي حامد الإسفراييني (ت ٤٠٦هـ = ١٠١٦م)[١]، وعبد القاهر البغدادي - كلهم علماء أشاعرة ومعتزلة ماتوا قبل محاضر القادر والاعتقاد القادري أو بعده بفترة وجيزة. وأول كتب هذه الفترة توفرًا هو كتاب «**المعتمد في أصول الفقه**» للبصري. ولحسن الحظ، فقد اشتملت مقدمة كتابه علىٰ ما يوضّح لنا سبب تغيير موقف المؤلف من العلاقة بين أصول الفقه والكلام. وقد كتب البصري كتابه المعتمد بنية تصحيح خطأ. وهاك جزءًا من هذه المقدمة:

ثم الذي دعاني إلىٰ تأليف هذا الكتاب في أصول الفقه [أي: المعتمد]، بعد شرحي «كتاب العُمَد»[٢] واستقصاء القول فيه، أني سلكتُ في الشرح مسلك الكتاب في ترتيب أبوابه، وتكرار كثير من مسائله، وشرح أبواب لا تليق بأصول الفقه من دقيق الكلام، نحو القول في أقسام العلوم وحدّ الضروري منها والمكتسب، وتوليد النظر العلمَ ونفي توليده النظرَ، إلىٰ غير ذلك. فطال الكتاب بذلك وبذكر ألفاظ «العُمَد» علىٰ وجهها، وتأويل كثير منها. فأحببتُ أن أؤلف كتابًا مرتبة أبوابه غير مكررة، وأعدل فيه عن ذكر ما لا يليق بأصول الفقه من دقيق الكلام. إذ كان ذلك من علم آخر، لا يجوز خلطه بهذا العلم، وإن يعلق به من وجه بعيد[٣].

وأعتقد أن هناك خطبًا بهذا الجزء، نتيجة لخطأ من الناسخ. يبدو لي أن ما أراد المؤلف قوله كالتالي:

---

(١) الإمام أبو حامد الاسفراييني رحمه الله لم يكن من الأشاعرة بتاتًا - كما ظنه المؤلف - بل كان ممن يذمون الأشاعرة وكان يُحذر منهم. [المترجم].

(٢) تأليف عبد الجبار، ويقرأ: العُمَد، وليس العهد، كما ورد في طبعة الكتاب.

(٣) «المعتمد»، (١/ ٧).

إذا لم يجز ذكر أصول الفقه في كتب الفقه، مع كون الفقه مبنيًا علىٰ ذلك مع شدة اتصاله به (أي بأصول الفقه)، فلزم ألا يذكر العدل والتوحيد [لفظ المعتزلة في الدلالة علىٰ الكلام] في أصول الفقه؛ لبُعد تعلقها به، ولا يقف عليها فهم غرض الكتاب [الموضوع في أصول الفقه].

وفي مخطوطة أحمد الثالث، المحفوظة بتوب قابي سراي (إستانبول)، والمرموز لها بحرف (ق) في طبعة حميد الله وآخرين، كُتبت كلمتا العدل والتوحيد علىٰ مسافة مما سبقهما، ولعل في ذلك إشارة أن ناسخ المخطوطة شك في المكان الصحيح لهاتين الكلمتين، وإن لم يستطع التفكير في كيفية تصويب النص. فعلىٰ سبيل المثال، يمكن أن يقرأ النص كالتالي: (وهو ما ترجمته في الفقرة السابقة): فإنه إذا لم يجز أن يذكر أصول الفقه في كتب الفقه، مع كون الفقه مبنيًا علىٰ ذلك مع شدة اتصاله به، فبأن لا يجوز ذكر العدل والتوحيد في أصول الفقه -علىٰ بعد تعلقها به، ومع أنه لا يقف عليها فهم الغرض بالكتاب- أولىٰ. وأشرع الآن في ترجمة بقية الفقرة:

وأيضًا، فإن القارئ لهذه الأبواب في أصول الفقه إن كان عارفًا بالكلام، فقد عرفها علىٰ أتم استقصاء، وليس يستفيد من هذه الأبواب شيئًا. وإن كان غير عارف بالكلام، صعب عليه فهمها، وإن شرحتُ له. فيعظم ضجره ومَلله؛ إذ كان قد صرَف عنايته وشغَل زمانه بما يصعب عليه فهمه، وليس بمدرك منه غرضه. فكان الأولىٰ حذف هذه الأبواب من أصول الفقه[1].

ومن الواضح أن البصري لم يندد بالكلام؛ بل بالعكس، قد يستشعر المرء أنه يجعله في منزلة أسمىٰ من أصول الفقه، حيث قصره علىٰ العلماء الأفذاذ. وحسبما أرىٰ، فإن البصري أراد إظهار شخصيته الحديثية، بينما يحاول جعل المحدثين يقبلون بشرعية الكلام في نصابه الصحيح، بتبيينه لهم أن الفقه -درَّة تاج العلوم المدرسة في كلية الفقه- متسغنٍ عن الكلام، ومهما يكن فهو مهم في مساقه الخاص. ثم مضىٰ المؤلف في تعليل فصله بين ما اعتبرهما علمين متمايزين.

والبصري أول متكلم معروف يفصل بين العلمين، بعدما قرنهما عبد الجبار وعبد

---

(١) المرجع السابق نفسه، حيث أعتقد أنَّه يجب تعديل النص كما اقترحت، وانظر أيضًا كتابي عن «الشافعي»، (ص/ ١٥)، حيث يجب تعديل الترجمة بالتبعية.

القاهر البغدادي. وتبنىٰ العالم الشيعي المشهور علم الهدىٰ المرتضىٰ، نقيب الطالبيين، ومعاصر البصري (توفي كلاهما في السنة نفسها)، موقفًا مماثلًا في كتابه الذريعة. فهو أيضًا يرىٰ أن أصول الفقه علم قائم بذاته، حتىٰ وإن قام علىٰ أصول قُرِرت بأصول الدين. فلو كان المرء لِيُضَمّن شيئًا من أصول الدين، لكان عليه أن يُضَمّنه كله[1]. ولم يؤيد المرتضىٰ هذا التَضْمِين.

ذكر المحدث الأندلسي ابن حزم (ت ٤٥٦هـ = ١٠٦٤م)، أنه كتب كتابيه: **التقريب لحد المنطق**، **والفِصل في الأهواء**؛ لبيان صواب ما اختلف الناس فيه من الملل والنحل بالبراهين التي أثبت جملتها في كتاب التقريب. ثم ذكر أنه ألّف كتابه في أصول الفقه، أي **الإحكام في أصول الأحكام**، وقصد فيه بيان مراد الله من الناس، فيما كلفوا من العبادات والمعاملات بالبراهين التي سطرها في التقريب. قال: «وجعلنا هذا الكتاب[2] موعبًا للحكم فيما اختلف فيه الناس من أصول الأحكام في الديانة مستوفًى، مستقصًى، محذوف الفضول، محكم الفصول . . .». لذا لم يرَ ابن حزم حاجة لذكر المنطق، لكنه عدّه علمًا مستقلًا؛ فاجتنب خلط أصول الفقه بغيره من العلوم[3]. وكتابه التقريب كتاب مستقل.

كتب المحدث الشافعي أبو إسحاق الشيرازي، كتابًا صغيرًا في أصول الفقه «**اللمع في أصول الفقه**»، وألّفه بعد كتابه الذي وضعه في المسائل المختلف فيها «**التبصرة في الخلاف**»، وفي كلا الكتابين خالف المتكلمين، بمن فيهم الأشاعرة.

تعرض إمام الحرمين الجويني، الشافعي الأشعري، لأصول الفقه في جزء يسير من كتابه «**الإرشاد**»، تحت عنوان الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. وذكر بأنه جرت عادة المتكلمين بذكر هذا الموضوع في كتب أصول [الدين][4]، وهو بمجال الفقهاء أجدر[5]. ولعل هذه الملاحظة بسبب الفترة الأخيرة التي تأثر فيها

---

(١) «الذريعة»، (ص/ ٧).

(٢) أي: «كتاب الإحكام».

(٣) «الإحكام»، (ص/ ٨).

(٤) ليس أصول [الفقه]، كما ورد في الترجمة الفرنسية.

(٥) «الإرشاد» (تحقيق لوسياني)، النص العربي، (ص/ ٣١٠ - ٣١٣)، (باب XXXV)، من الترجمة، (باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر)، (ص/ ٣١٣ - ٣١٥)، و«الإرشاد»، (طبعة السعادة)، (ص/ ٣٦٨ - ٣٧٠).

بمذهب أهل الحديث، التي أَلَّف فيها **«الرسالة النظامية»**.

قسم المحدث الحنفي البزدوي، في **«كتاب الأصول»**، العلم إلىٰ نوعين: علم التوحيد والصفات، وعلم الشرائع والأحكام، أي أصول الدين وأصول الفقه، وقال:

«والأصل في النوع الأول هو التمسك بالكتاب والسنَّة، ومجانبة الهوىٰ والبدعة، ولزوم طريق السنَّة والجماعة الذي كان عليه الصحابة والتابعون ومضىٰ عليه الصالحون، وهو الذي كان عليه مشايخنا وسلفنا، أعني أبا حنيفة وأبا يوسف ومحمد [الشيباني، ت ١٨٩هـ = ٨٠٥م]، وعامة أصحابهم . . .»[(١)].

ومن الواضح أن البزدوي فرَّق بين أصول الدين وأصول الفقه، وأنه قصر أصول الفقه علىٰ المصادر الشرعية، القرآن والسنَّة والإجماع، وأنه لا تعلق لهم بمذاهب الاعتزال[(٢)]. لاحظ أن نقابة الأحناف الفقهية هي التي أوت المعتزلة. ثم مضىٰ البزدوي في تعريف النوع الثاني وهو علم الفروع، أي علم الفقه، وهو يشمل معرفة الفقه، وإتقان المعرفة بمعاني النصوص، وضبط الأصول بفروعها، والعمل بمقتضىٰ هذا العلم، حتىٰ لا يصير هذا العلم مقصودًا لذاته، وينقصه العمل. فالعالم المسلم بحق، هو العالم العامل[(٣)]. فإذا تمت هذه الأوجه، كان فقيهًا.

انتقد المظفّر السَمْعاني، أحد محدثي الشافعية، وكان علىٰ مذهب الحنفية ثم تحول للمذهب الشافعي، خلط الكلام بأصول الفقه، في كتابه الذي وضعه في أصول الفقه **«قواطع الأدلة»**، وهو العنوان الذي جعله الجويني لكتابه في الكلام. بدأ السمعاني بالإشارة إلىٰ أن الفقه هو أهم وأشرف العلوم، وهو العلم بأحكام الحوادث، ولا حصر ولا حدّ للحوادث، ولا حصر ولا حدّ للعلم بأحكامها ومواجبها. أما علم

(١) «الأصول البزدوي»، هامش (ص/ ٧).

(٢) المرجع السابق، هامش (ص/ ١٠).

(٣) المرجع السابق، هامش (ص/ ١٢)، ويبدو أن عبارة: «لا يكون المرء عالمًا، حتىٰ يعمل بما علم»، قد ظهرت بعد ذلك بين العلماء والأدباء في الغرب النصراني:

dicendi faciendique magister، and loquendi faciendique humanista.

انظر: «نشأة الأدب في الإسلام والغرب النصراني»،

The Rise of Humanism in Classical Islam and the Christian West

الأصول في الديانات [أصولِ الدين] فهو «المعرفة بالأصول المتعلقة بأفعال طاعة الله». ويكمل السمعاني:

وإن كان علمًا شريفًا في ذاته، وهو أصل الأصول، وقاعدة كل العلوم، ولكنه علم محصور متناهٍ؛ لأنه معارف محصورة، أمَرَ الله -تبارك وتعالىٰ- بها، لا مزيد عليها ولا نقصان منها. وأمّا علم الفقه، فعلم مستمر علىٰ مر الدهور، وعلىٰ تقلب الأحوال والأطوار بالخلق، لا انقضاء له ولا انقطاع له. وقد جعل الله اجتهاد الفقهاء في الحوادث في مدرج الوحي في زمان الرسل. وحين انقطع الوحي، وضع الله الاجتهاد من الفقهاء في موضع الوحي، ليصدر منه بيان أحكام الله(١).

ومن الواضح أن السمعاني يعتبر الاجتهاد متممًا لوظيفة النبيّ محمد، خاتم الأنبياء. ويتمثل دور الاجتهاد في دلالة المؤمنين علىٰ طريق الفلاح. ثم ذكر السمعاني كتب أصول الفقه، وأشار إلىٰ أن هذه الكتب يجب أن تتخلص من الكلام:

وما زلت طول أيامي أطالع تصانيف الأصحاب في هذا الباب، وتصانيف غيرهم. فرأيت أكثرهم قد قنع بظاهر من الكلام، ورائق من العبارة، ولم يداخل حقيقة الأصول علىٰ ما يوافق معاني الفقه، ورأيت بعضهم قد أوغل، وحلَّل، وداخل. غير أنّه حادَ عن محجَّة الفقهاء في كثير من المسائل، وسلك طريق المتكلمين الذين هم أجانب عن الفقه ومعانيه(٢).

واتبع الغزالي، في كتابه «**المستصفىٰ**»، خطىٰ ابن حزم فيما يتعلق بتوظيف المنطق لأجل أصول الفقه؛ لكنه أفرد كتابًا للمنطق في كتابه الذي وضعه في أصول الفقه، المستصفىٰ. وأشار إلىٰ أن غالب كتب أصول الفقه محشوة بكثير من الفقه، أو الكلام، أو اللغة، حسب صنعة كل منهم. وخاطب القارئ بقوله: «وبعد أن عرّفناك إسرافهم في هذا الخلط [للعلوم]، فإنّا لا نرىٰ أن نخلي هذا المجموع عن شيء منه؛ لأن الفطام عن المألوف شديد، والنفوس عن الغريب نافرة». ثم شرع الغزالي في كتاب المنطق، كمقدمة لكتابه المستصفىٰ، وذكر أن هذه المقدمة ليست من جملة علم الأصول، وأرشد تلامذته «فمن شاء أن لا يكتب هذه المقدمة فليبدأ

---

(١) «قواطع الأدلة»، (ورقة/ ١ب).

(٢) المرجع السابق، (ورقة/ ٢أ)، ولم يُسمِ السمعاني أحدًا.

بالكتاب من القطب الأول؛ فإن ذلك هو أول أصول الفقه»[١].

أما فصل ابن عقيل الكلام الأصولي عن الفقهي، فغرضه منه إقصاء الكلام عن مقررات السنَّة. وهاهو قوله:

والعلماء بأصول الدين [أي: الكلام]، العارفون بالجوهر، والعرض، والجنس، والنوع، والخاصّة، والفصل، والاستدلال بالشاهد علىٰ الغائب، لا يقع عليهم اسم فقهاء؛ لعدم علمهم بأحكام الشرع، ولا تُسمَّىٰ علومهم أصولًا للفقه وإن كانت الأدلة التي ذكرنا في أصول الفقه تنبني علىٰ العلوم التي يُبنَىٰ عليها إثبات أصول الدين، من حدث العالم، وإثبات الصانع، وأنّه واحد، وما يجب له يجوز عليه، وما لايجوز عليه، وبعثة الرسل وصدقهم، إلىٰ أمثال ذلك . . .[٢].

واضطرار ابن عقيل لتخصيص ما قصده بأصول الفقه، يشير إلىٰ صدق ما اعتقدته بشأن غموض المصطلح. وبتخصيصه بعضًا من مدلولات المصطلح، دلَّ علىٰ أنه كان مرادفًا للكلام. وكان من المعلوم تحريم الكلام عمومًا، ولهذا التحريم جذوره الضاربة في الفكر الإسلامي. لكن هذا التحريم لم يكن يقينيا بشأن أصول الدين؛ إذ استخدم المصطلح من المحدثين والمتكلمين علىٰ حد سواء. أحس ابن عقيل بالحاجة لتحديد مضمونات هذا العلم، من أجل فصله عن المعنىٰ الضيق لأصول الدين، الذي عدّه مقدمة ضرورية لأصول الفقه.

وبتبني أصول الفقه كأصل للسنَّة، فإن أهل الحديث اختاروا الإيمان بالنجاة القائمة علىٰ الإيمان والأعمال. فلو لم يكن ثمة حاجة للأعمال، ما كان هناك من حاجة لأصول الفقه. لكن الحاجة للأعمال، وكذا للإيمان، من أجل تحقيق النجاة، جعلت أصول الفقه العلم الأول بلا منازع عند أهل الحديث، والضروري لتحقيق المعرفة بالأحكام الشرعية[٣]. وهذا الأمر هو ما يفرق الفقيه عن المتكلم، ويميزه كدكتور في

---

(١) للترجمة الكاملة للفقرة انظر:

Shafii, 33-34, and RLL, no.II, same pagination;

(٢) «الواضح»، (١/ ٢).

(٣) الواجب، والمندوب، والمباح، والمكروه، والحرام.

الفقه، عن بقية العلماء. وليس أصول الفقه بعلم يطلبه من ينشدون النجاة بمجرد الإيمان؛ لأنه يستلزم الاثنين، الإيمان والأركان. لذا كان الفقهاء، من خلال فتاويهم، هم السلطة العلمية الوحيدة المؤهلة لتقرير السنَّة. ولم يكن الكلام الفلسفي مؤهلًا لمثل هذا الغرض؛ لذا استبعد من مسألة تقرير السنَّة. وينظر الأصوليون من الفقهاء إلىٰ خطاب الله المتعلق بأفعال عباده من جهة الحل والحرمة، والمأمور المكلف بطاعتها. وفي المقابل، فإن موضوع الكلام هو ذات الله (الإلهيات).

ولعل أهم المقدمات، في هذا الشأن، بعد مقدمة الشافعي، هي مقدمة ابن عقيل. ومن الجدير بالذكر أنه حاكىٰ الشافعي «أبو أصول الفقه وأمّه». قال ابن عقيل في استهلال كتابه الواضح، إن عددًا من تلامذته سألوه تأليف كتاب جامع لأصول الفقه، يتناول فيه الموضوعات التي أودعها «كتابيه الكبيرين الجامعين» في أصول المذهب الحنبلي، ومسائل الخلاف؛ إذ كان يُفرد للخلاف كتابًا مستقلًا، وأن يكون هذا الكتاب واضحًا بعيدًا عن الإلغاز الموجود في كتب المتكلمين ممن ألفوا في الموضوع نفسه، وأن يخرج عن طريقتهم إلىٰ طريقة الفقهاء وأسلوبهم.

فأجبتهم إلىٰ ما سألوا، معتمدًا علىٰ الله في انتفاعي، علىٰ النمط الذي طلبوه وأمّلوا، مع بذل وسعي في ذلك واستقصائي فيه. ولن يخيب عن درك البغية مَنْ صدق نفسه الطلب، وبلغ جدّه في الاجتهاد لدرك المطلب، ثمّ فزع إلىٰ الله فيما وراء جهده، طالبًا للإعانة علىٰ درك الإصابة في قصده بحسن التوفيق والهداية، واثقًا بقول الله ﴿وَٱلَّذِينَ جَٰهَدُواْ فِينَا لَنَهۡدِيَنَّهُمۡ سُبُلَنَاۚ وَإِنَّ ٱللَّهَ لَمَعَ ٱلۡمُحۡسِنِينَ﴾(1).

وقد تكرر من الشافعي ذكر بغضه للكلام والمتكلمين: «وما شيء أبغض إليّ من الكلام وأهله». مثل هذا الموقف وأحداث أخرىٰ جرت منذ زمن الفقيه العظيم، أعني القرن التاسع (الميلادي) زمن انحسار المحنة، والقرن العاشر (الميلادي) زمن رجوع الأشعري، والقرن الحادي عشر (الميلادي) زمن كتب القادر والاعتقاد القادري، كل ذلك يشرح تغيير الموقف لصالح المحدثين، وانحسار الضوء عن المتكلمين.

---

(1) «الواضح»، (1/ 1). وقصد ابن عقيل بـ «كتب أهل الكلام»: أصول الفقه، وليس الكلام.

ثالثًا
كلام ابن عقيل في الأصلين

(١) أعمال ابن عقيل في أصول الدين:

يُعد ابن رجب أبرز من ترجم لابن عقيل. وقد أظهر فهمه لخلاصة فكر ابن عقيل، حين بدأ ترجمته له بذكر كتبه في الأصلين، أي أصول الدين وأصول الفقه. وكما ذكرت في المقدمة، فقد تمكنت من العثور علىٰ أعمال ابن عقيل في أصول الدين وتحقيقها، جزء من أربعة فصول[١]. ومن أعماله الكبرىٰ في هذا الموضوع، كتاب **الإرشاد في أصول الدين**، وقد تمكنت من استرداد بعض من فقراته، والقليل من كتاب **الانتصار لأهل الحديث**، وكتاب **نهاية المبتدئين**. وتمدنا الفقرات التي وصلتنا من كتابه الإرشاد بفكرة عن محتوياته، ويظهر أن فيه فصلًا عن الإمامة، كما في التمهيد للباقلاني. وفي غياب هذه الأعمال، سيكون الاعتماد علىٰ ما وُجد في أعماله الأخرىٰ، وعلىٰ ما نُقل عنه مما أورده من نقل عنه ممن جاءوا بعده. ومن كتابه الكبير (الواضح) استقينا أفكاره الأساسية في أصول الدين، إلىٰ جانب كونه في أصول الفقه. وحوىٰ كتاب الفنون فقرات عديدة تتعلق بأصول الدين، بالإضافة إلىٰ أصول الفقه، مشيرة إلىٰ استمرار شغفه بهذه المجالات حتىٰ آخر سني عمره. وقد كتب المجلد الذي وصلنا من الفنون في عام ٥١٠هـ = ١١١٦م، قبل وفاته بثلاث سنوات.

---

(1) See Opuscules.

(٢) الأصلان والسُّنَّة في الواضح:

فرَّق ابن عقيل في الواضح بين الكلام، أصول الدين، وأصول الفقه. ففي رأيه أن الأصلين هما أصول الدين وأصول الفقه، وأن كليهما ذو علاقة بالسنَّة. ووظيفة أصول الفقه إثبات صحة مصادر الشريعة؛ فأصول الفقه يدرس طريقة استنباط الأحكام الشرعية الإلهية من هذه المصادر. بالنسبة إلىٰ ابن عقيل، فالعقل يثبت وجود الربِّ، ووجود الربِّ دليل صحة القرآن كلمة الله، وكلمة الله تدل علىٰ النبيّ محمد وصحة رسالته. ووظيفة العقل الإثبات، أما التكليف فلكلمة الله. والتكليف من أصول الدين؛ فهو لبُّ أصول الفقه، وهو العلم الأساسي للإسلام السُنّي. أما الكلام، في أحسن الأحوال، فيمكن أن يساعد في إزالة الشبهات من عقول المؤمنين، والدفاع عن الدين الإسلامي ضد مطاعن خصومه، وفي أسوأ الأحوال، فإنه يبث الشكوك في عقول المؤمنين، وبهذا يعظم خطره علىٰ العقيدة. بيد أنه لم يغب عن ابن عقيل تأثير كل من الفلسفة والأصول الفلسفية في الفقه. وأشار في كتابه الواضح أن أول من قال بمصطلح «الطبع» هم الدهريون، ثم تلقفه المتكلمون، وتعدىٰ منهم إلىٰ أهل الفقه[١]. وقد استقىٰ الكلام ما احتاجه من الفلسفة، واستقىٰ الفقه ما احتاجه من الكلام. لكن العلم المؤثر بالنسبة إلىٰ المسلم، من أجل تحقيق النجاة، هو فقه الوحي، المستمد من منهجية أصول الفقه، المبيّن للتكليفات الواجبة علىٰ المسلم تجاه الخالق: طاعة أوامره واجتناب نواهيه، وهذا جوهر الدين.

والحيز الذي قصره ابن عقيل علىٰ أصول الدين مرتبط بصورة مباشرة بحاجة أصول الفقه له؛ أي الأصول الثلاثة للدين، التي صارت أساس مبادئ الفقه الثلاثة: (١) وجود الله، وإثبات ذلك يتم عن طريق العقل، أساس لإثبات صحة القرآن. (٢) سنَّة النبيّ، ودليل صحتها وثبوتها قائم علىٰ القرآن. (٣) عِصمة إجماع الأمة المسلمة، وهذا ثابت من سنَّة النبيّ. وقد شرح ابن عقيل رأيه في هذا الموضوع في واحد من فصول الواضح، لما تكلم عن تحصيل المعرفة بالعقل والنقل. وفي هذه الفقرة نرىٰ الأهمية التي أولاها ابن عقيل لأصول الدين، محددًا وظيفتها ومقلصًا دورها.

---

(١) «الواضح»، (١/ ٧٨)، (السطر/ ٨).

فصل

في شرح ما يُعلَم بالعقل دون السمع، وما لا يُعلَم إلا بالسمع دون العقل، وما يصحّ أن يُعلَم بهما جميعًا.

اعلم أنّ جميع أحكام الدين المعلومة لا تنفكّ من ثلاثة أقسام: قسم منها لايصح أن يُعلَم إلا بالعقل دون السمع، القسم الثاني لا يصح أن يُعلَم بالعقل بل لا يُعلَم إلا من جهة السمع، القسم الثالث يصح أن يعلم عقلًا وسمعًا.

فأمّا ما لايصح أن يُعلَم إلا بالعقل دون السمع، فنحو حدث العالم، وإثبات محدثه سبحانه، وإثبات وحدته سبحانه، وإثبات صفاته الواجبة له، وإثبات الرسالة، وتجويزها عليه سبحانه، وكل ما يتعلق علىٰ هذه الجملة ممّا لا يصح أن يُعلَم التوحيد والنبوة إلا به.

والدلالة علىٰ ذلك أن السمع إنّما هو عبارة عن كلام الله، وما هو مرويّ عمّن يُعلَم أنّه رسوله المخبر عنه، وإجماع من أخبر رسوله أنّه لا يخطئ في قوله، ولن يصح أن يُعرَف أن القول قول الله ورسوله وخبره بمن لا يخطئ إلا بعد أن يُعرَف [وجود] الله؛ لأن تلك الجمل كلها فرع لإثبات الله. ومُحال أن يعلم وصف الله أو رسول الله من لا يعرف الله؛ كما أن من المحال أن يعرف كلام زيد ورسول زيد من لا يعرف زيدًا. فوجب أن يكون العلم بـ[وجود] الله وبرسوله من المعتقد عقلًا لا سمعًا.

ولا يجوز أن يقول قائل: إنّني أعرف الله ورسوله بسمع عن قول الله وقول رسوله؛ لأنه ليس لنا مخبر نعلم صدقه ضرورة، لِما ثبت من الدلالة علىٰ أنه ليس للمخبر طريق غير الطريق التي تثبت لنا العلم. ولا يجوز أيضًا أن يكون صدقه في الإخبار عن

التوحيد والنبّوة معلومًا بدليل العقل؛ لأنّه يوجب أن يكون ذلك الدليل هو الدليل الذي به يُعلَم ثبوت التوحيد والنبّوة، دون خبر المخبر عنهما. وإنّما يكون خبره عنهما تنبيهًا عليهما وهي الدلالة دون قوله. فثبت أنّ العلم بهذه الجملة وما لايتمّ ويحصل إلا به مدرك بقضية العقل من حيث لا مجال للسمع فيه. علىٰ أنّ المخبر عن ذلك لا يخلو أن يكون عالما بصحّة ما أخبر عنه بنظر أو بخبر. فإن كان يعلمه بالنظر صحّ ما قلناه. وإن كان يعلمه بخبر مخبر آخر، ثمّ كذلك الثاني، وجب إثبات إخبار مخبرين لا نهاية لهم؛ وذلك محال[١].

ولما أوضح ابن عقيل ما يعلم بالعقل فقط، شرع في بيان القسمين الباقيين من هذا الفصل، ما يعلم بالوحي.

ففي القسم الأول من هذا الفصل، ذكر ابن عقيل الأحكام الشرعية الثابتة لا من طريق العقل وإنما من طريق الوحي فقط، وثيقة الصلة بالتكليف.

فصل [ثانٍ]. أما القسم الثالث، وهو ما يصح أن يُعلَم بالعقل تارة وبالسمع أخرىٰ، فهو كلّ حكم وقضية عقليّ لا يخلّ الجهل بهما بالعلم بالتوحيد والنبّوة. نحو العلم بجواز رؤية الله بالأبصار، وجواز الغفران للمذنبين غير الكفّار، والعلم بصحّة التعبد بالعمل بخبر الواحد، والقياس في الأحكام، وأمثال ذلك ممّا إذا جهله المكلف صح مع جهله به أن يعرف الله ونبوة رسله. وهذه جملة كافية في هذا الباب[٢].

لذا فالعقل، علىٰ عظمه، غير قادر وحده علىٰ إدراك سبل النجاة. فالناس بحاجة للوحي، لتحقيق النجاة. فالعقل والنص مطلوبان. ورأينا كيف حدَّد ابن عقيل الدور المهم للعقل، ووظيفته في إثبات وجود الله، وصحة رسالة النبيّ، وعصمة الإجماع. لكن ما العمل إذا ناقض العقل النص، أو العكس؟ نجد هنا جواب ابن عقيل الجازم: «إن العقل مطابق للشرع، وإنه لا يرد الشرع إلا بما يوافق العقل»[٣]. فلو حصل خلاف ظاهر بين العقل والنص، فإما أن يكون النص غير صحيح فينحّىٰ، أو تفهم

---

(١) المصدر السابق، (١/ ٣٢، ٣٣).

(٢) المرجع السابق، (١/ ٣٣).

(٣) «الفنون»، (ص/ ٥٠٩)، (السطور/ ٧، ٨).

الآية القرآنية علىٰ غير وجهها فتفسَّر، أو مُشْكِلة فتوكل إلىٰ الله فهو الأعلم بمعناها.

(٣) أصول الدين وأصول الفقه:

خالف ابن عقيل في مناصرته أصول الدين/ الكلام بمعناه الضيق الذي قصده، تيار المحدثين المعارض من داخل مذهبه الحنبلي وخارجه. عُرفت هذه المعارضة للكلام التي امتدت لقرون بـ (ذم الكلام). لكنه تمسك بموقفه، ولم يتردد لحظة في دفاعه عن العقل كونه المنطلق الأول في إثبات صحة الوحي. فمن دون الأساس العقلي في إثبات وجود الله، ما صح أن نثبت أن الوحي كلمة الله. ورغم معرفة ابن عقيل بوجود تيار متحمس ضد الكلام، داخل مذهبه، إلا أنه لم يكف عن التعريض بهم في بداية كتابه في أصول الدين، الإرشاد في أصول الدين. وحفظ لنا ابن مفلح (ت ٧٦٣هـ = ١٣٦٢م) فقرة مهمة من خطبة هذا الكتاب المفقود، ذكر فيها ابن عقيل رأيه صراحة دون مواربة، بعد أن اعتذر كالعادة عن لومه أصحابه المحدثين:

وأعتذر عن لوم بعض أهل زماننا بقولهم: «الاشتغال بغير الأصول والسكوت عنها أحرىٰ». فإنَّ هذا قول جاهل بمحل الأصول، منحرف عن الصواب[١].

وقال ابن مفلح إن ابن عقيل ذكر كلامًا كثيرًا بهذا الخصوص، لكنه لم ينقل تمام كلام ابن عقيل، لكنه ذكر كلامًا لأحمد بن حنبل يبرِّر به موقف ابن عقيل: «كنا نسكت حتىٰ دُفِعْنَا إلىٰ الكلام فتكلمنا»[٢]. وفي موضع آخر، يقول ابن مفلح: ووجدت في كتاب لولد ولد القاضي أبي يعلىٰ (ت ٥٦٠هـ = ١١٦٥م) ذكر فيه خلافًا في المذهب (الحنبلي)، وكلام أحمد بن حنبل في ذلك. ثم يمضي ابن مفلح قائلًا:

والصحيح في مذهبنا أن علم الكلام مشروع مأمور به، وتجوز المناظرة فيه، والمحاجة لأهل البدع، ووضع الكتب في الرد عليهم، وإلىٰ ذلك ذهب أئمة التحقيق القاضي [أبو يعلىٰ]، و[أبو الحسن] التميمي [ت ٣٧١هـ = ٩٨٢م]، وجماعة غيرهم[٣].

وأضاف ابن مفلح أن الاشتغال بالكلام عمل صالح، ونفعه متعدٍ لغيره ولنفسه، بخلاف الصوم والصلاة؛ إذ نفعهما قاصر عليه فقط. وذكر أن أحمد بن حنبل كتب

---

(١) «الآداب الشرعية»، (١/ ٢٢٩).

(٢) المرجع السابق نفسه.

(٣) المرجع السابق، (١/ ٢٣٢)، (آخر فقرة).

كتابًا في الرد علىٰ الزنادقة[1]، وأن الحنبلي الصوفي الكبير الأنصاري الهروي (ت ٤٨١هـ = ١٠٨٨م) قد استخدم الكلام في الرد علىٰ خصومه. وللأنصاري كتاب مشهور في ذم الكلام[2].

---

(1) See GAS, 507

وللأنصاري، انظر أعمال:

Serge de Laugier de Beaurecueil.

(٢) «الواضح»، (١/ ٨ - ٩).

الفصل الثالث

التيارات الأساسية لفكر ابن عقيل

أولًا
أصول المعرفة

أصول المعرفة عند ابن عقيل ستة: الحواس الخمس والمشاعر الجسدية. ونظريته المعرفية أرسطية لا أفلاطونية. ونوع التفكير الذي بدأ منذ أفلاطون، وظهر لاحقًا علىٰ يد القديس أوغسطينوس (ت ٤٣٠م) وأتباعه في النصرانية الغربية، غريب بالكلية عن ابن عقيل. وفي الفكر ما بعد الأوغسطيني، كان القديس توما الإكويني (١٢٢٥ - ١٢٧٤م) هو، مثل ابن عقيل، من جعل أصول المعرفة مكونة من الحواس الخمس ومشاعر الجسد. وكان القديس توما الوحيد من بين علماء النصارىٰ في زمانه، من تشارك مع ابن عقيل في النظرية الأرسطية المعرفية. فلم تكن نظرته موافقة لنظرة معاصريه، ولا أستاذه القديس ألبرت الكبير (١١٩٣ - ١٢٨٠م)، ولا روجر بيكون (١٢١٤ - ١٢٩٢م)، ولا القديس بونافنتورا (١٢٢١ - ١٢٧٤م)؛ ففي هذا الشأن، كان هؤلاء الثلاثة ما زالوا أفلاطونيين.

وليست النظرية الأرسطية المعرفية هي كل ما يتشارك فيه ابن عقيل والقديس توما. فمن بين ما يتشاركان فيه الآتي: لديهما التقدير نفسه للسلف، لكنهما يرفضان التقليد الأعمىٰ، لم يتوانَ ابن عقيل في مخالفة رأي لابن حنبل، كما لم يتردد توما الإكويني في التصحيح للقديس أوغسطينوس، وعارض كلاهما أسلافهما لكن مع إظهار قدرٍ جمّ من الاحترام. ويتشاركان في فكرة أن الإلهيات لابدَّ أن تقوم علىٰ أساس من العقل، كما في إثبات وجود الله، وأنه رغم قدرة العقل علىٰ إثبات وجود الله، إلا أنه عاجز عن إدراك كنهه. ويؤمن كلاهما أن في الوحي ما يدرك بالعقل؛ لأن هذه المعرفة لازمة لنجاة البشر، وأنه لا يتأتىٰ لكل البشر بلوغها، إما لقصر وقت أو عقل.

كما يتشاركان في فكرة التوفيق بين العقل والنص. تحدث الإكويني في كتابه «**الخلاصة ضد الآخر**» عن العلاقة بين العقل والنص بلغة شبيهة للغة ابن عقيل. وهاهو ما ذكره هناك: «والحق هو ما فطر العقل البشري علىٰ معرفته جبلة، لا يمكن أن يخالف الإيمان المسيحي . . .»، وأردف: «من المحال أن تخالف حقيقة الإيمان مبادئ العقل المعروفة فطرة»[١]. لاحظ أن عقيدة التوفيق بين العقل والنص، في فكر كل من ابن عقيل وتوما الإكويني، مستقاةٌ من وجهتي نظر كل من العقلانيين (العقل لا يعارض الإيمان)، والتقليديين (الإيمان لا يعارض العقل). وسنرىٰ لاحقًا أن القاضي عبد الجبار عرض العقيدة من وجهة نظر المتكلمين فقط، بينما عرضها المرداوي (ت ٨٨٥هـ = ١٤٨٠م) حين استشهاده بابن عقيل، من وجهة نظر المحدثين.

وقد قومت عقيدة ابن عقيل الإسلامية الحديثية نظريته الأرسطية للمعرفة، كما وردت في الواضح. فكان حريصًا علىٰ التأكيد علىٰ أن الله هو الخالق الواحد، والصانع الأوحد. والعلم ينقسم إلىٰ قسمين:

(١) قديم.

و(٢) حديث. فالقديم علم الله. والعلم المحدث ضربان:

(أ) ضروري.

و(ب) مكتسب.

وكل الحواس تدرك الشيء وضده. فالبصر يدرك البياض والسواد. والذوق يدرك الحلو والحامض، إلىٰ آخره. وهذه العلوم غير متولدة، وإنما هي حاصلة من الله فعلًا، عقيب وجود طرقها. وأهل الطبع يؤمنون بتولد العلوم، لكن قام بفساد قولهم دليل العقل والشرع. وذلك ما منعنا من القول بخلق الأفعال مضافة إلىٰ غير الله. فالله وحده يخلق[٢].

---

(1) See SCG, chapter 7, first paragraph.

(٢) «الواضح»، (١/ ٧ - ٩).

بالنسبة إلىٰ ابن عقيل، يستدل بالعقل علىٰ وجود الخالق من جهة خلقه. ويستدل به علىٰ صحة القرآن من جهة لغته، التي لا يستطيع أنْ يضاهيها بشر. وإثبات صدق نبوة النبيّ - الرسول، مبلّغ القرآن، مستنبط بالعقل من جهة أن الله لن يرسل كذابًا لعباده المؤمنين. والنبيّ، بدوره، يضمن عصمة إجماع الأمة ممثلًا في العلماء، وبخاصة الفقهاء. وكتب ابن عقيل إلىٰ السلطان السلجوقي ملكشاه، وكانت الباطنية قد أفسدوا عقيدته، فذكر في معرض مناقشته لعقائدهم كيف أنه وصل للعلم بوجود الله من طريق العقل. فالعلم مستمد من طريق الحواس، والقياس من طريق الاستقراء. ورغم أن الباطنية يقرون بطريق الحواس، إذ يؤمنون فقط بما تولد من الحواس، إلا أنهم لا يتجاوزون الحواس في إدراك وجود الله. وقد نقل هذا الجواب بتمامه في الباب الثالث. ولا يوجد لدينا سبيل، بسبب حالة المصادر المتاحة، لمعرفة ما إذا كان لابن عقيل أدلة فلسفية لإثبات وجود الله كمثل التي تبناها توما الإكويني.

ثانيًا

العقل

(١) التعريف:

عرَّف ابن عقيل العقل بأنه «ضرب من العلوم الضرورية»[١]. وهذا أيضًا تعريف القاضي أبي يعلىٰ نفسه[٢]. ثم يمضي ابن عقيل فيذكر أن هذا قول جمهور المتكلمين.

والعقل نوع من العلوم، فلا يصح أن يكون عالمًا من ليس له عقل، ولا عاقلًا من ليس له علم. ولا يصح أن يكون عالمًا إلا من كان عاقلًا.

ويظهر من هذا التعريف أن العقل عُرِف بالمبادئ الأولىٰ. ويبدو أن سلف ابن عقيل، البربهاري (ت ٣٢٩هـ = ٩٤١م)، كان لديه هذا التطابق في ذهنه حين ذكر أن العقل مخلوق (مولود)، وأنه ليس مكتسبًا، إنما هو فضل الله[٣]. ولا شك أن البربهاري كان يشير إلىٰ المبادئ الأولىٰ للعقل. وذكر ابن تيمية أن هذا تعريف أبي يعلىٰ، والجويني، وابن عقيل، والكَلْوَذَاني (ت ٥١٠هـ = ١١٦٠م)، وابن الزَّاغُوني (ت ٥٢٧هـ = ١١٣٢م)، الذين يلحقونه بالمبادئ الأولىٰ، مثل مبدأ التناقض (استحالة اجتماع الضدين)[٤]. وذكر ابن تيمية في موضع آخر عن الأشعري،

(١) المرجع السابق، (ص/ ٩)، (السطر/ ١٨).

(٢) «المعتمد»، (أبو يعلىٰ)، (ص/ ١٠١).

(٣) «طبقات الحنابلة»، (٢/ ٢٦)، (السطور/ ١٣ - ١٥).

(٤) ابن تيمية، «السبعينية»، (ص/ ٣٣).

والباقلاني، وأبي يعلىٰ، وابن عقيل، والكلوذاني: «والعقل عندهم نوع من العلم»[١]. وذكر أيضًا أن أحمد بن حنبل وغيره قالوا بأن العقل غريزة من الخالق[٢].

ومع نهاية حياته، كان ابن عقيل يرىٰ أن طبيعة العقل مما لا يدرك كنهه البشر: «واعجبًا يختلف الناس في ماهية العقل ولا يدرون، فكيف يقدمون علىٰ الكلام في خالق العقل؟»[٣].

(٢) العقل، منحة إلهية:

عدَّد ابن عقيل ثلاث منح كبرىٰ من ضمن المنح الجليلة التي أولاها الله البشر[٤]، وهي:

(١) العقل.

و(٢) القرآن.

و(٣) رسول الله، النبيّ محمد.

يأتي العقل أولًا عند ابن عقيل، ليس لأنه أعلىٰ رتبة من الاثنين الآخرين؛ لكنه الأول من جهة ترتيب الإدراك، كما أوضحت سابقًا، فبالعقل تثبت صحة الوحي، القرآن وسنَّة النبيّ. ويتشارك علماء المسلمين من قبل ابن عقيل، مفهوم أن العقل نعمة إلهية؛ لكن ابن عقيل يؤكد علىٰ الغرض من هذه المنحة الإلهية. فبالنسبة إليه:

العقل أفضل ما منحه الله خَلْقَه، وامتنَّ به عليهم في استعماله في طاعة مانحه وتعظيم أمره ونهيه، ليقع الشكر من النعمة موقعه، واستعمله بعد ذلك في مكارم الأخلاق مع خلق الله. وأول ثمرة العقل طاعة الله في أوامره ونواهيه، والعدل في معاملة الناس بالتأدُّب والإنصاف. فعقل لا يثمر طاعة الحقّ ولا إنصاف الخلق،

---

(١) «الإخنائية»، (ص/ ٩٤)، و«الإيمان»، (ص/ ١٦٢)، حيث توسع ابن تيمية في التعريف، معتمدًا علىٰ الواضح لابن عقيل، وذكر أن آخرين، بمن فيهم الجويني، يعارضون هذا القول، كما يعارضه هو أيضًا، وذكر حججه.

(٢) «الإخنائية»، (ص/ ٩٤). وانظر معنىٰ الغريزة في المعجم.

(٣) «الآداب الشرعية»، (١/ ٢٣٢)، نقلًا عن «الفنون».

(٤) انظر «الفنون»، (ص/ ٥٣٦)، حيث ذكر ابن عقيل العديد من المنح الإلهية: العقل، والنطق، وكتاب الله، والآباء، والمعلّمون، والعلماء، والوعّاظ، والمفتون.

كعين لا تبصر وأذن لا تسمع[1].

وفي هذه الجملة معنًى ضمني وهو أن العقل الذي يقصر عن القيام بوظيفته الأساسية موصوم بالحرمان، جوهر الشر.

(٣) حقوق العقل:

شدَّد ابن عقيل علىٰ حقوق العقل: «والعبرة في العقل والشرع إعطاء العقل ما وجب له من حقوق». وأعطىٰ قائمة بهذه الحقوق: التدبر، والتفكر، والاستدلال، والنظر، والوقار، والتمسك بالحق، وإعداد العواقب، والاحتياط[2]. ومطالبة ابن عقيل بحقوق العقل تبيِّن أنه يخاطب أولئك الذين ينكرون حقوق العقل. فيقف في منطقة وسط بين طرفين نقيضين: متطرفو المتكلمين القائلون بتقديم العقل علىٰ النقل، ومتطرفو المحافظين الذين ينكرون حقوق العقل. والمعنيون بكلامه هم طائفة المتواكلين - وليس التواكل مجرد الثقة في الله، لكنها ثقة تبنتها الجبرية، وهو اتجاه ظهر في صوفية عصره.

وانتقل اهتمام ابن عقيل بحقوق العقل إلىٰ أصحابه المحدثين. فقد حاول جعلهم يفطنون أن العقل ليس الحمىٰ الخاص بالمتكلمين، ولا أنه شر، إن أسيء استخدامه فقط صار شرًّا. ولأنه منحة من الله، فلا يمكن أن يكون إلا خيرًا. فإن أحسنت استخدامه نلت رضا الله. وتحدث في فقرة من الفنون عن حقوق العقل وحكمة الشيوخ، قائلًا:

«إن من عرف محل نعمة الله علىٰ خلقه بالعقل، حرس النعمة بجهده، وشكر عليها بمبلغ وسعه وجدّه. وأرىٰ السواد الأعظم قد بخسوه حقّه. فإنهم ينوحون حال كبرهم نياحة بالغة، نظمًا ونثرًا، علىٰ زمان الصبا»[3].

ولم يمضِ ابن عقيل وقته في الترحم علىٰ ما مضىٰ، لكنه فضل الاستمتاع بثمرات العقل وحكمة النضوج.

وقد عايش ابن عقيل حادثتين نُحي فيهما العقل جانبًا: واحدة خاطئة، والأخرىٰ

---

(١) المرجع السابق، (ص/ ٦٥٢).

(٢) «الآداب الشرعية»، (٣/ ٢٤٧، ٢٤٨)، نقلًا عن «الفنون».

(٣) «الفنون»، (ص/ ٦٩١، ٦٩٢).

صحيحة. فهو يرىٰ أنه من الخطأ ترك ما أحله الشرع، مثل الزواج وتربية الأولاد. فهنا ينتقد ابن عقيل الزهاد والصوفية، الذين في تقليدهم للرهبان تركوا الزواج بالكلية، بل فعلوا ما هو أسوأ، فهجروا الزوجات والأطفال، وتركوهم يعيلون أنفسهم؛ حتىٰ يتسنىٰ لهم عيش حياة الزهاد[١]. ومن ناحية أخرىٰ، فإن هناك أوقاتًا من الأفضل فيها إعطاء العقل راحة. وقت للتخلي عن الجد، وإعطاء الزوجة والأولاد حقوقهم. ففي هذه الحالة، يترك الرجل العقل في زاوية كالشيخ الموقر، وداعب ومازح وهازل زوجته وأولاده، هاجرًا الحدة والجدّ في بيته[٢].

(٤) السُكْر والعقل:

اعتبر ابن عقيل السكر من كبائر الذنوب، لدرجة أن جعله في المرتبة الثانية بعد أكبر الكبائر علىٰ الإطلاق: الشرك. وذلك بسبب تشربه فكرة أن العقل هو المنحة الإلهية العظمىٰ، وإيمانه بحقوق العقل. واعتبر السكر كذلك بسبب تغييبه للعقل. وشرح لمستمعيه المذهولين، الذين اعتبروا أن هذا الترتيب مبالغ فيه، متحدثًا عن حالة السكر التي تحدث نتيجة لبعض الممارسات الصوفية، كالانفعالات الشديدة تأثرًا بالموسيقىٰ، والغناء والرقص المحموم:

إذا علموا [الصوفية] أن حضورهم تلك الأماكن يوجب لهم طربًا يزيل عقولهم أثموا بالحضور، ووجب عليهم تجنُّبها. هذا إن صدقوا في غلبة الطرب عليهم، وإن كذبوا فقد أفسدوا مع الصحّة. فلا يسلمون في الحالين[٣].

فوضع المرء نفسه في مواطن الذنب، ذنب في حد ذاته، ويجب عليه أن يتجنب تلك المواطن. والسكر مُذْهِب لعقل المرء، وبالتالي لأصول الإيمان، مثل وجود الله، ووحدانيته، وفي المقام الأول انقياده لأوامر الله ونواهيه.

وقال ابن عقيل في فقرة أخرىٰ، موجهة لنقد من اعتبرهم صوفية الشام: رأينا الشريعة تنهىٰ عن تحريكات الطباع بالرعونات، ونهت عن الندب والنياحة، فعلمنا أن

---

(١) وهذا سبب آخر محتمل لموقف ابن قدامة العدائي ضد صاحبه الحنبلي من القرن السابق. وهؤلاء الزهاد هم مادة كتاب «التوابين» لابن قدامة، انظر: «التوابين».

(٢) «الآداب الشرعية»، (٣/ ٢٤٧، ٢٤٨)، نقلًا عن «الفنون».

(٣) «القصاص والمذكرين»، (ص/ ٩٦، ٩٧).

الشرع يريد الوقار دون الخلاعة، فيجب تعزيرهم. كما يعزل القاضي حين غضبه، وكذلك يعزل حال طربه. «فالعقل سلطان الطباع. فإذا هيجت، صار كإهاجة الرعايا علىٰ السلطان»[(١)]. وحذر ابن عقيل أيضًا من التواجد حال سماع النظم والمواعظ: «فلا يغرنكم تحرك الطباع بالأسجاع والألحان. وهل نهت الشريعة عن سكر العقار إلا لما يؤدي إليه؟»[(٢)]، وكره ابن عقيل الاستماع للقرآن بنية الطَّرَب.

(٥) وظائف العقل:

تأتي وظيفة العقل الأوّليّة في إثبات وجود الخالق، وإثبات صدق الرسول، قبل طاعة أوامر الله واجتناب نواهيه، وقبل الإحسان للمخلوقات، وقبل تجنب ارتكاب الذنب. عرض ابن عقيل هذه الأطروحة في الواضح والفنون[(٣)]. ولا ريب أنه فصل القول فيها في كتابه المفقود في الأصول، الإرشاد في أصول الدين. وفي فقرة من الفنون سرد الوظائف التالية للعقل: تخليص الاعتقاد من المشكلات المبدّدة في القرآن والسنَّة النبوية، وصرفها عن التجوير والتشبيه، قال الله: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾، و﴿وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ﴾[(٤)]. ومن هذا التكليف استنبط ابن عقيل مشروعية التأويل.

ويخالف ابن عقيل المتكلمة الذين يقولون بأن النجاة تكمن في معرفة صفات الله. وهو مثل المحدثين الآخرين، لا ينكر استخدام الكلام بالكلية، بل يعتبره مفيدًا في توضيح مشكلات أصول الدين، وخاصة المساعدة في الدفاع عن الإسلام ضد خصومه. وبالأحرىٰ، النزاع بين المعسكرين، المتعلق في هذا الصدد بإمكانية النجاة من دون معرفة الصفات الإلهية المعلومة بالنظر. وقال أثناء كلام له يتكلم عن الله، فكتب متخيلًا أن الله يقول: «اعْرِفني بما تعرفت، ولا تطلبني من حيثُ كتمت واقتطعت»[(٥)].

---

(١) «الآداب الشرعية»، (٢/ ٣٣٣، ٣٣٤)، نقلًا عن «الفنون».

(٢) المرجع السابق، (٢/ ٣٣٤).

(٣) انظر: «الفنون»، (ص/ ٦٠٢ - ٦١٠)، وبخاصة (ص/ ٦٠٧)، (السطور/ ١٢، ١٣).

(٤) انظر المرجع السابق، (ص/ ٧١٧)، (السطور/ ١٢ - ١٨).

(٥) «الآداب الشرعية»، (١/ ٢٣٠)، المقطع قبل الأخير.

قال ابن تيمية إن ابن عقيل، وأبا يعلىٰ، وأبا الفرج الشيرازي (ت ٤٨٦هـ = ١٠٩٤م)، والكلوذاني قالوا بمقولة المعتزلة من وجوب النظر، من أجل الوصول لمعرفة وجود الله[١]. لكن ابن تيمية عدل رأيه هنا في كتاب آخر، حيث ذكر أن ابن عقيل، وأبا يعلىٰ، والكلوذاني يخالفون من قالوا بأن معرفة وجود الله لا تكون إلا بسبيل النظر فقط، رغم أنهم يقرون بصحة النظر[٢]. وقد رأينا سلفًا أن ابن عقيل لا يقر النظر فقط، وإنما يراه ضروريًا لإثبات صحة الوحي، وصحة إثبات وجود الله بالعقل دون الوحي، بمقتضىٰ أن الوحي لا يمكن أن يدل علىٰ صدق نفسه. لكنه، بخلاف علماء آخرين، لا يرىٰ وجوب هذا العلم علىٰ العوام.

(٦) أصناف الناس الثلاثة مع العقل:

- قسم ابن عقيل الناس ثلاثة أقسام من جهة موقفهم من العقل:

ما أعظم تفاوت الأحوال! بعض الحكماء الإلهيين يقولون «في الحكمة ما يغني عن السفراء (الأنبياء). فعطلوا الشرائع واقتنعوا بما تؤديهم إليه عقولهم [المجردة]، وتؤدبهم به الألباب والنهىٰ. ومن جهة أخرىٰ، بعض الفطناء ممن جعلوا العقول مستعبدة للشرع حاكمة علىٰ أمر الدنيا وسياساتها التي لم يوجد فيها نص من شرع. والصنف الأخير، بعض السفساف ممن عطلوا الشرائع طلبًا للراحة من الحَجر والتكلف، وعطلوا العقول. فهم أبدًا في الدنيا بين استطالة الشرعيين عليهم بإقامة الحدود والإهانة بسائر العقوبات، وبين استطالة العقلاء عليهم في تقويمهم عند شطحهم وخروجهم عن سمت سياسات العقل. فهم كالبهائم، إن خليت أكلتها الوحوش، وإن صمدت للأعمال وحمل الأثقال أتىٰ عليها الكدُّ بالهلاك والاستئصال. فسبحان القسّام بين الخلق حظوظهم من المنافع والمضار[٣]!

وأصناف الناس الثلاثة هي: الفلاسفة، والفقهاء، و«السفساف». ويحترم ابن عقيل الفلاسفة، فعلىٰ الأقل استجابوا لأوامر العقل، ولديهم قيم ترشدهم، ومبادئ سلوكية قائمة علىٰ العقل، المنحة الإلهية. وفضل الطائفة الثانية، الفقهاء،

---

(١) «مجموع الرسائل الكبرىٰ»، (٢/ ٣٣١).

(٢) «النبوات»، (ص/ ٤١).

(٣) «الفنون»، (ص/ ٢٨٩).

الذين يسترشدون بالعقل والنص، فتأدبوا بآداب الشرع، التي وافقها العقل، وهذا هو الصنف الذي كان ليضع نفسه به. أما الصنف الثالث، فهم السفساف، الحمقىٰ الرُغْن، الذين لا علم لهم لا بعقل ولا بنقل. وأدرج ابن عقيل تحت هذا القسم صوفية الشام، الذين وجَّه إليهم أقسىٰ انتقاداته، ففضَّل عليهم المتكلمين، الذين يفلحون بين الفينة والأخرىٰ في دفع الشبه والإشكالات التي تعرض للمؤمن حين محاولته فهم الوحي. لكن همّ صوفية الشام الأكبر هو الهروب من واجبات العقل والشرع، وإطلاق العنان لرغباتهم ونزاوتهم المحرمة: الشرب والخلاعة، والفجور والزنا.

(٧) العقل والشرع:

العقل والشرع منح إلهية، وبهما يؤدب الله البشر. استفاض ابن عقيل في هذه المسألة في إحدىٰ مواعظه. فمتىٰ ما انحرف العبد عن تأديب الله، وقع تحت سلطان البشر. ومتىٰ ما أنكر العقل والشرع، أصبح في موضع الخطر، ولم يصر بأفضل من حيوان. فالعقل والشرع يرتقيان بالمرء لحياة أفضل. وتختتم الموعظة بقوله:

فمتىٰ يخرج هذا من حجر الرجال؟ ومن كان كذا لا يكون راعيًا لنفسه قطّ، بل غيره يرعاه. فهذا كالسوائم، في حاجة لراعٍ. فما الذي أفاده العقل؟ وما الذي هذّب منه الشرع؟ نعوذ بالله من خذلان يحمل علىٰ ترك الانحياش لله، والكون تحت تصريفه وتأديبه، والرضا بالكون تحت حجر المخلوقين والأمثال[1]!

(٨) التوفيق بين العقل والشرع:

سعىٰ العلماء للتوفيق بين العقل والشرع، لكنهم اختلفوا أيهما يوافق الآخر. فبالنسبة إلىٰ المتكلمين، لابدَّ للشرع أن يوافق العقل، ويتطابق معه. أما بالنسبة إلىٰ المحدثين، فالعقل هو من يجب أن يطابق الشرع. فإذا اختلفا ولم يتطابقا، تعيَّن إيجاد حلٍّ. وتنأىٰ حلول كل من المتكلمين والمحدثين عن التجسيم.

ومحل الإشكال في فرض الشريعة أمرًا يرتبط بدوره بمسألة التحسين والتقبيح.

---

(١) «الفنون»، (ص/ ٢٨٩)، (السطور/ ٥، ٩)، و

Meditations, p. 154.

ولمطالعة الفقرة بتمامها؛ انظر: [الباب الثالث، تحت عنوان «الرئاسة والسياسة»].

إذ يرىٰ المتكلمون أن العقل منوط به التحسين والتقبيح. أما المحدثون فيجعلونه من وظائف الشرع، والعقل يتبع ما قرره الشرع. أما ابن عقيل، فيرىٰ أن التوفيق يمضي في اتجاهين: «فالعقل مطابق للشرع، ولا يرد بالشرع ما يعارض العقل»[1]. فهو يرىٰ أنه لا تعارض بين عقل صحيح ونص صريح؛ فكلاهما هبة من الله، فمصدرهما واحد، والله لا يعارض نفسه.

ذكر المحدث الحنبلي، المرداوي، طرفًا من عقيدة ابن عقيل. ومن الطريف أنه أغفل ذكر الشطر الأول من المقولة، وهو «العقل مطابق للشرع»، وهو الشطر الذي يقره المتكلم، وذكر فقط الشطر الثاني «ولا يرد بالشرع ما يعارض العقل»، وهو الشطر الذي يقر به المحدث[2]. فالمحدث يقول: لو أن الشرع لم يأت بما يعارض العقل، فنحن إذن ملزمون باتباع الشرع. والمتكلم يقول: إن كان العقل مطابقًا للشرع، فينبغي أن نتبع العقل. ومن يوفق بين العقل والشرع يقول: إن كان العقل مطابقًا للشرع، فلسنا بحاجة سوىٰ للعقل في إقرار الحسن والقبح، وهذا عين ما يحدث حال غياب النص؛ لأن الله منحنا العقل قبل الوحي. ولو كان الشرع لا يخالف العقل، فيجب أن نهتدي بالشرع، وهذا ما يتوجب فعله عند توفر النص؛ لأن هداية النص آكد فالبشر يخطئون، لكن الله لا يخطئ. فإذا اتفق العقل والشرع وجب العمل بمقتضاهما. ويتضح موقف ابن عقيل من خلال هذه الفقرة من كتابه، الفنون:

الطِبَاعُ الرديَّةُ أبالسة الإِنسانِ، والعقولُ والأَديانُ ملائكَةُ هذا الشأْن. وفي خلالٍ تعتلج، ولها أخلاق تتغالب، والشرائع من خارج هذا الجسم لمصالح العالم، وما دام العبدُ في العلاج فهو طالب، فإذا غَلَّبَ العقل، واستعمل الشرعَ فهو واصل[3].

ويستشعر المرء محاولة ابن عقيل إعطاء العقل حقه. فأراد أن يفسح له مكانًا عند متشددي المحدثين. وفي الوقت نفسه، أراد أن يلفت نظر المتكلمين لأمر بشأن التحسين والتقبيح، وهو أن يتلمس العقل هداية الشرع. فالتحسين والتقبيح من سلطة الشرع.

---

(١) «الفنون»، (ص/ ٥٠٩)، (السطور/ ٨، ٩).

(٢) المرداوي، «التحرير»، (ورقة/ ١٠أ).

(٣) نقلًا عن «الآداب الشرعية»، (١/ ١٧٢).

(٩) العقل وأصول الدين:

يرىٰ ابن عقيل، كما أسلفنا، أن وظيفة العقل في أصول الدين هي إمدادنا بالعلم الضروري لإثبات وجود الله، وهذا يضمن صحة رسالة النبيّ، الذي بدوره يضمن صحة إجماع الأمة. وعليه، فإن العقل يقوم وحده بإثبات الأصول الثلاثة للشريعة. فلا يمكن للنص المقدس أن يكون دليل صدق نفسه، العقل فقط من يمكنه ذلك، كما أنه مثل النص، منحة إلهية.

وقد يبدو أن هناك تناقضًا عند ابن عقيل، الذي يظهر في تبنيه للكلام، بينما هو فرد في المنظومة الحديثية التي لم تكف عن عداوتها الضارية ضد الكلام وأهله، فضلًا عن ذلك فإنه من أشد مؤيدي هذه العداوة. لكن استخدام ابن عقيل للعقل، علىٰ غير هدًى من الوحي في هذه الحالة، لم يصيره متكلمًا، بل صيّره عالما. فهو يرىٰ أن العقل ليس مجرد واحد من أجلِّ نعم الله علىٰ البشر، بل هو أجلُّ هذه النعم. ولأنه أجلُّ النعم، فيجب علىٰ الإنسان أن يبدأ به في سعيه للتأكد من صحة مصادر الشريعة، فيكون قائده في هذه الحياة، وفي طريقه نحو الفلاح. فيبدأ الإنسان بالشك؛ لأن «الظنون مفاتيح العقول، وبالظنّ يُفتتح اليقين»[(١)].

ومفهوم ابن عقيل لأصول الدين، مستند علىٰ العقل وما هو داخل في نطاقه. ويشتمل الوحي علىٰ كلمة الله، أي القرآن، وسنَّة النبيّ المكلف بتبليغ رسالة الله. أما الإجماع فهو إجماع الأمة ممثلة في فقهائها، وهو معصوم من الخطأ بشهادة النبيّ. لكن لن يصبح ممكنًا معرفة أن الرسالة من الله، ولا أن ما وصلنا من النبيّ هو رسالة الله، وبالتالي معرفة عصمة الإجماع، ما لم نعلم بوجود الله ابتداء. فكل المؤكدات السابقة مبنية علىٰ حقيقة وجود الله. فالوظيفة الأولية لأصول الدين هي إثبات صحة أصول الشريعة الثلاثة الجوهر الأساسي لأصول الفقه. وعلم أصول الدين يوصل لهذه الدرجة، كما يرىٰ ابن عقيل وكذا أهل السنَّة. وإثبات وجود الله بقصد إثبات صحة مصادر الشريعة، فرض علىٰ العلماء وحدهم، لا علىٰ العوام. وقد أجاب ابن عقيل علىٰ المعتزلي الذي يرىٰ وجوب النّظر علىٰ كل مسلم بقوله:

إنَّ رسول الله سهَّل ما قد صعبته، فقنع من الناس بدون ذلك. فلما سأل الأَمَة:

---

(١) «الفنون»، (ص/ ٧٣٤)، حيث نسبها ابنُ عقيل لأحد الفلاسفة (الحكماء)، مستبقًا شك ديكارت.

«أين الله؟» فأشارت إلىٰ السماء قال: «إنها مؤمنة». فترك الناس علىٰ أصل الإثبات[1].

هذا هو حد علم أصول الدين، في فكر ابن عقيل، كما يمكن استقراؤه من خلال كتابه **الواضح في أصول الفقه**. وفي ظل غياب كتابه **الإرشاد في أصول الدين**، لا يمكننا البتّ بشكل قاطع حول حد هذا العلم، كما بيَّنه في هذا الكتاب. وطبقًا لما وصلنا من أعماله، فإن ابن عقيل لم يشجع دراسة أصول الدين بصورته المشكلة في علم الكلام من أجل تقرير السنَّة. ولعله فصل القول بشأن الكلام في كتابه الإرشاد، كما فعل أستاذه القاضي أبو يعلىٰ، في كتابه المعتمد. لكنني لا أتوقع أن يكون قد شجع عليه أكثر مما فعل أبو يعلىٰ، كعلم يشمل أصول الفقه، ولا شجع علىٰ دراسته إلا كمسوغ للدفاع عن الإسلام ضد منتقيصيه، ولا أن يكون أولاه أي مهمة أكثر من نطاقه الضيق الذي عينه له.

(١٠) العقل وأصول الفقه:

يرىٰ ابن عقيل أن أصول الفقه في واقع الأمر هي أصول التشريع. فالمرء مكلف بامتثال أوامر الخالق واجتناب نواهيه. ووظيفة العقل تفسير الشرع من أجل تبيين معنىٰ النصوص للوصول للفهم الأمثل لمراد الله. وبين قرن الشافعي، الثامن (الميلادي)، وقرن ابن عقيل، الحادي عشر (الميلادي)، تناوبت علىٰ أصول الفقه عدد من المشاكل تعود في واقع الأمر للكلام والفلسفة. فقد أضيفت عدد من الإشكالات إلىٰ أصول الفقه، بعد رسالة الشافعي، وهي:

(١) التحسين والتقبيح.

(٢) العلاقة بين العقل والشرع.

(٣) حكم الأشياء (الأعيان) والأفعال قبل ورود الشرع.

(٤) الحظر والإباحة.

(٥) التكليف بما لا يطاق.

(٦) مسألة المعدوم. هذه الإشكالات لها تعلق مباشر بالأحكام، وسوف يتم تناولها لاحقًا (الباب الثاني، الفصل الخامس).

---

(١) «الفنون»، نقلًا عن «الآداب الشرعية»، (١/ ٢٣٠).

ثالثًا
الحقّ

(١) الحقّ والمناظرات:

يرىٰ ابن عقيل أن الغرض من الجدل هو إصابة الحق[١]. واعتبر أستاذ المناظرة في عصره، والمتمرس في تطبيقها مع أقرانه وزملائه، الجدلَ مدعاةً للسخرية، حينما لا يكون غرضه إصابة الحق. وقد أثنىٰ علىٰ أحد مشايخه في المناظرة، وهو أبو إسحاق الشيرازي، الذي «كان لا يتكلم في مسألة فقهية إلا قدم الاستعانة بالله، وإخلاص القصد في نصرة الحق دون التزين والتحسين للخلق»[٢].

«والحقّ غالٍ، مهما كان مصدره: فوجود جوهرة بمزبلة لا ينتقص من قيمتها.

من أكبر ما يفوت الفوائد ترك التلمّح للمعاني الصادرة عمن ليس بمحل للحكمة. أترىٰ يمنعني من أخذ اللؤلؤة وجداني لها في مزبلة؟ كلا»[٣]!

وفي مناقشة جرت بشأن المناظرة بالمساجد، التي ينبغي أن تنزه عن الصخب ورفع الأصوات، استعمل ابن عقيل المبدأ نفسه: فلم يرَ بأسًا بالمناظرة في مسائل الفقه بالمساجد، طالما القصد هو طلب الحق.

---

(١) «الواضح»، (ج/ ١)، (ورقة/ ٦٢أ). وهو الغرض نفسه الذي أسنده أفلاطون للجدل.

(٢) «ابن عقيل»، نقلًا عن «بدائع الفوائد»، (٣/ ١٧٥).

(٣) «الفنون»، نقلًا عن «الآداب الشرعية»، (٢/ ١٢٠)، و«اللطائف»، (ورقة/ ٢ب)، و

Meditations, p. 157.

فإن كان القصد مغالبة ومنافرة دخل في حيز الملاحاة، والجدال فيما لا يعني، ولم يجز في المسجد. وأما الملاحاة في غير العلوم فلا تجوز في المسجد(١).

وفي المجلد الذي وصلنا من كتابه الفنون، ومع اقتراب أجله، أجال ابن عقيل فكره في المذاهب الفقهية التي تنشد المساندة والحماية من السلطة الحاكمة من أجل مذاهبهم، والمتاجرة بآرائهم الفقهية لأجل النصرة، بدلًا من الاعتماد علىٰ صحة مذاهبهم:

إذا كانت المذاهب تنتصر بوصلة هي الدولة والكثرة، أو حشمة الإنعام، فلا عبرة بها. إنما المذهب ما نصره دليله، حتىٰ إذا انكشف بوحدته ساذجًا من ناصر محتشم ومال مبذول، كان طاهرًا بصورته في الصحة والسلامة من الدخل والاعتراضات، كالجوهر الذي لا يحتاج إلىٰ صقالة وتزويق، والحسن الذي لا يحتاج إلىٰ تحسين. ونعوذ بالله من مذهب لا ينتصر إلا بوصلة. فذاك الذي إذا زال ناصره أفلس الذاهب إليه من الانتصار بدليل، أو وضوح تعليل. والديِّن من خلّص الدلالة من الدولة، والصحّة من النصرة بالرجال، وقلّما يعوّل في دينه علىٰ الرجال(٢).

(٢) الوكيل والموكِّل المذنب:

يُعد المرء بريئًا في الفقه الإسلامي حتىٰ تثبت إدانته، عملًا بالقاعدة التي تقول «الأصل في الأمور الإباحة». وللمتهم الحق أن يمثله محامٍ، لكن الوكيل مُلتَزِم ببيان الحق. ذكر ابن عقيل أن الوكيل إذا علم بإدانة موكِّله، تعيَّن عليه أن يجعله يقر بذنبه، فإن أبىٰ رفض الدفاع عنه. أما لو ظنَّ ذنبه، تعيَّن علىٰ الوكيل أولًا أن يبحث عن الحق قبل أن يقبل بتمثيله(٣).

---

(١) «الفصول»، نقلًا عن «الآداب الشرعية»، (٣/ ٣٩٧، ٣٩٨).

(٢) «الفنون»، (ص/ ٢٣٧)، و

Meditations, p. 157.

(٣) «الفنون»، نقلًا عن «الآداب الشرعية»، (١/ ٣٤).

رابعًا
الصفات الإلهية

(١) عقيدة أهل السنَّة:

تقوم عقيدة أهل السنَّة في الصفات الإلهية، علىٰ أن الله وحده له العلم التام بذاته، وأن العقل لا يقوم وحده بمعرفة الله، كما لا يقوم بمسائل الشرع من حلال وحرام. وإنكار الأخبار، أي آيات القرآن وسنَّة النبيّ المتعلقة بالصفات، إنكار للشريعة[١]. وظل هذا الموقفُ موقفَ المحدثين تجاه الصفات الإلهية؛ قال ابن تيمية في الواسطية:

ومن الإيمان بالله: الإيمان بما وصف به نفسه في كتابه، وبما وصفه به رسوله محمد من غير تحريف ولا تعطيل، ومن غير تكييف ولا تمثيل. فهو أعلم بنفسه وبغيره، وأصدق قيلًا، وأحسن حديثًا من خلقه. ثم رسله صادقون مصدقون، بخلاف الذين يقولون عليه ما لا يعلمون[٢].

وفي الواقع، فإن هذه العقيدة في الصفات الإلهية ترجع إلىٰ القرن الثاني الهجري = الثامن الميلادي، حيث نصَّ عليها الشافعي صراحةً في مقدمة كتابه الرسالة[٣].

(٢) أقسام الصفات الإلهية:

حفظ لنا يوسف بن عبد الهادي (ت ٩٠٩هـ = ١٥٠٣م) في كتابه «**تحفة الوصول إلىٰ علم الأصول**» عددًا من الفقرات من كتاب ابن عقيل المفقود، **الإرشاد في**

(1) Ibn Batta, 87n. 1

(٢) «الواسطية»، (ص/ ٧، ٨).

(٣) «الرسالة»، (ص/ ٨، و٢٠)،

Shafii, 41.

أصول الدين. ومن هنا تمكنًا من الوصول لعقيدة ابن عقيل في الصفات الخبرية. ذكر ابن عبد الهادي تقسيم ابن عقيل لهذه الصفات، غالبًا ما يطلق عليها أخبار الصفات، أو الصفات الخبرية، وعقيدته في التأويل:

وأحاديث الصفات ثلاثة أقسام:

(١) ما قُطِعَ بصحته؛ فيجوز الإقرار به وبما اقتضاه.

(٢) ما لم يُقطع بصحته ولا بردِّه.

(٣) ما قُطِعَ بوضعه وكذبه؛ فلا يجوز العمل به في ذلك. والأحاديث في ذلك تنقسم إلىٰ قسمين:

(أ) قسم يجب تأويله.

(ب) وقسم لا يجوز تأويله.

فالذي يجب تأويله كقوله: «الحجر الأسود يمين الله في الأرض»، وقوله: «الريح من نَفَس الرحمن». والإقدام علىٰ تأويل الصفات، جميع الصفات الواردة بغير الأدلة الصالحة للإثبات، جهل وفسوق. وكلما غرب تأويله من متشابه الكتاب، فإن له عند الله معاني يعلمها، كلّف خلقه التسليم لها. كما كلّفهم العلم بالمحكم، كلّفهم الإيمان بالمتشابه(١).

وفي الباب الأول رأينا كيف أن المحدثَيْن الشافعيين، الذهبي وابن كثير، والحنبلي ابن رجب، يرون تأثر ابن عقيل بالمعتزلة، بخاصة في تأويله الصفات الخبرية، وهو ما يراه ابن تيمية أيضًا، لكنه عدّل قوله، وذكر أن ابن عقيل في آخر أمره كان علىٰ السنَّة المحضة.

(٣) الإمرار، وبلا كيف، والتأويل:

ألجأت الصفات الخبرية المحدثين للقول بالإمرار وعدم الكيفية، وذلك في

---

(١) «الإرشاد في أصول الدين»، نقلًا عن «تحفة الوصول إلىٰ علم الأصول»، (ورقة/ ٣١ب - ٣٢أ)، وانظر أخبار الصفات، حيث نقل ابن الجوزي فقرات من كلام ابن عقيل حول الصفات الخبرية، وهي إمَّا منقولة من كتاب «الإرشاد»، أو «الفنون». وانظر الأوراق التالية، حيث حوت عدة أمثلة لتأويلات ابن عقيل: (٥ب، ٦أ، ٧ب، ١١أ، ١٢أ، ١٧أ، ١٨أ، ٢٠أ، ٢١أ - ب، ٢٥أ، ٢٨أ - ب، ٣٠ب، ٣١ب، ٣٩أ). وكتاب ابن الجوزي هذا قيد التحقيق والترجمة، مع مقدمة وتعليقات، بعناية إم. إل. سوارتز.

مسعاهم لتجنب التأويل، والفرار من وصمة التجسيم. وقد سبك مصطلح بلا كيف من عدم السؤال عن الكيفية، ومصطلح الإمرار من قولهم «تمر كما جاءت»، أي تنقل النصوص التي تحوي الصفات الخبرية كما هي للأبناء، دون تأويل. وقد انتهج الإمرار وعدم التكييف لتجنب تفسير بعض مواطن الكتاب بالمعنىٰ الحرفي، وبالتالي الوقوع في التجسيم. فعدل إلىٰ تأويلها؛ لأن الله وحده يعلم معناها. والإمرار وعدم التكييف تحذير لعدم المساس والانشغال بأمور فوق طاقة العقل البشري. وهذا النهج سيطر علىٰ فكر ابن عقيل في أواخر حياته، وهو ما تجلىٰ في فقرات من كتابه الموسوعي، الفنون. ونقل طرفًا من مناظرة جرت بحضرته، بين معتزليّ وسنيّ:

جرت مذاكرة في صفات الله -عزّ وجلّ-. قال معتزليّ لسنيّ: أتقول، حيث أثبتّ لله علمًا وقدرة وسمعًا وبصرًا، هذه الصفات في جهات من ذاته كما في حقّنا؟ قال السنيّ بالبادرة: لا، لكن أقول كلّ ذاته قادرة عالمة سميعة بصيرة. قال حنبليّ [أي: ابن عقيل] لهما: الكلام في الله وصفاته صعب. فقد جاء في كلامكما «كلّ» والله لا يُوصَف بـ«كلّ»، كما لا يُوصَف بـ«البعض». ولا تُوصَف ذاته بالجهات. فهذه كلّها ألفاظ هي مخاطرة (باستخدامها في وصف الله)[1].

فالله وحده من يعلم حقيقة صفاته، ولا تُعلم إلا بخبر منه.

وحسب ما ذكره ابن رجب، فإن ابن عقيل ذاته قد تورط في تأويل المعتزلة للصفات:

ويظهر منه في بعض الأحيان نوع انحراف عن السنَّة، وتأول لبعض الصفات، ولم يزل فيه بعض ذلك إلىٰ أن مات رَحِمَهُ ٱللَّهُ[2].

لكن في الفقرات المذكورة، نرىٰ أن ابن عقيل ليس الوحيد من الحنابلة الذي تأول الصفات، بغية تجنب الوقوع في التجسيم. كما أنه حريص علىٰ حصر التأويل بالصفات الخبرية. نقل يوسف بن عبد الهادي هذه الفقرة من كتاب الإرشاد لابن عقيل:

روت أم الطفيل، امرأة أبيّ بن كعب [ت ٢١هـ = ٦٤٢م]، أنها سمعت النبيّ يذكر

---

(١) «الفنون»، (ص/ ٨٠، ٨١).

(٢) «ذيل طبقات الحنابلة»، (١/ ١٧٤).

أنه رأىٰ ربَّه في المنام في صورة شاب، ومضت في الوصف. قال ابن عقيل: وإن صحَّ فإنه يجب تأويله، وإن الصورة عائدة إلىٰ النبيّ، فيكون معناه: «رأيت ربي وأنا في صورة شاب». وإلىٰ نحو هذا ذهب ابن الجوزي، وأثبت ذلك برواية أخرىٰ. وأجرىٰ الحديث من غير تأويل طائفة من أصحابنا. وقد أنفذ شخص إلىٰ ابن حنبل مسألة، أن يروي حديث ابن عباس [ت ٦٨هـ = ٦٨٧م] (أحد صحابة النبيّ، ومشهور بعلمه الواسع)، الذي قال فيه النبي إنه رأىٰ ربَّه جعدًا قططًا، فقال أحمد: «حدِّث به فقد حدَّث به العلماء». قال ابن عقيل: «وأنا أجمع الروايتين، وأقول إن ابن حنبل أذن له في الحديث به مع كونه متأولًا لا مطلقًا، فتصير الصورة والقطط إلىٰ محمد دون ربِّه». قال يوسف بن عبد الهادي وما قاله ابن عقيل خالفه فيه جمهور أصحابنا (الحنابلة)[1].

ولا ريب أن مخالفتهم له كانت بسبب استخدامه للتأويل، الذي فعله لتجنب التجسيم.

ذكر ابن الجوزي أن ابن عقيل قال عن هذا الحديث: هذا حديث مقطوع بأنه كذب، ومن صنع مثل هذا يطلب له الرجال الثقات. ثم لا تنفع ثقة الرواة إذا كان المتن مستحيلًا. وصار هذا كما لو أخبر جماعة من الثقات بأن جملًا دخل في خرم إبرة. وختم ابن عقيل بقوله: فإنه لا حكم لصدق الرواة مع استحالة خبرهم[2]. لم يتردد في الحكم بأن مثل هذا الحديث كذب، رغم رواية غالب أصحابه له بتمامه؛ ولعل هذه الجرأة هي ما تبرر انتقاد ابن رجب لابن عقيل بأنه قليل البضاعة في الحديث، وينزع إلىٰ التأويل[3].

ويعارض ابن عقيل الأحاديث التي روي فيها الصورة والقدم، ويرد معناهم الظاهر بالقرآن والعقل، دفعًا للتجسيم[4]. كما أنه يرفض مقارنة صفات الله وأفعاله

---

(١) «الإرشاد»، نقلًا عن «تحفة الوصول»، (ورقة/ ٢٣أ).

(٢) «الباز الأشهب المنقض علىٰ مخالفي المذهب»، (الأوراق/ ٢٥ب - ٢٦أ)، وانظر أيضًا: «أخبار الصفات»، (٢٠ب).

(٣) «ذيل طبقات الحنابلة»، (١/ ١٩٠)، (السطور/ ١ - ٣).

(٤) «الباز الأشهب المنقض علىٰ مخالفي المذهب»، (الأوراق/ ٢٦ب، و٢٨أ).

كالغضب، بنحو توق المرء للانتقام، كما تفعل مخلوقاته[1]. وانتقد السالمية لعدم قولهم بالتأويل الموافق للأدلة من عقل وشرع. لذلك أقرَّ بعقيدة التأويل، مقرًّا بالحاجة لتأويل بعض النصوص من القرآن أو الحديث، التي إن قُبلت علىٰ ظاهرها أفضت للتجسيم. لكن ما قبله، حسب تقريره، هو التأويل المطابق لأدلة الشرع والعقل[2]. فكما قصر علم الكلام علىٰ غرض معين، قصر استخدام التأويل أيضًا، علىٰ غرض تجنب التجسيم، طالما طابق أدلة الشرع والعقل.

(٤) تضارب وتناقض:

عرض ابن تيمية في فقرة سردًا مقتضبًا لموقف الأشعري والأشاعرة الأوائل من الصفات الخبرية، وقيد فيها مقارنة شائقة بين الأشعري وابن عقيل:

«وأبو الحسن الأشعري لما رجع عن مذهب المعتزلة، سلك طريقة ابن كلاب [ت ٢٤٠هـ = ٨٥٤م]، ومال إلىٰ أهل السنَّة والحديث، وانتسب إلىٰ الإمام أحمد. كما ذكر ذلك في كتبه كلها، كالإبانة والموجز والمقالات وغيرها. وكان مختلطًا بأهل السنَّة والحديث كاختلاط المتكلم بهم، بمنزلة ابن عقيل عند متأخريهم. لكن الأشعري وأئمة أصحابه أتبع لأصول أحمد وأمثاله من أئمة السنَّة من مثل ابن عقيل في كثير من أحواله، وممن اتبع ابن عقيل كأبي الفرج بن الجوزي في كثير من كتبه[3]. وكان القدماء من أصحاب أحمد كأبي بكر عبد العزيز [غلام الخلال، ت ٣٦٣هـ = ٩٤٧م]، وأبي الحسن التميمي، وأمثالهما، يذكرونه [أي: الأشعري] في كتبهم علىٰ طريق ذكر الموافق للسنَّة في الجملة، ويذكرون ما ذكره من تناقض المعتزلة. وكان بين التميميين[4]، والقاضي أبي بكر [أي: الباقلاني] وأمثاله من الائتلاف والتواصل ما هو معروف. وكان القاضي أبو بكر يكتب أحيانًا في أجوبته في المسائل [أي:

---

(١) «المنتظم»، (٧/ ١٩٥).

(٢) «تلبيس إبليس»، (ص/ ٨٨).

(٣) لاحظ أن ابن تيمية، في هذه الفترة من كتابته، اعتبر ابن عقيل أقل اتباعًا لأحمد بن حنبل من الأشعري، وبعدها اعتقد أن عقيدة ابن عقيل علىٰ السنَّة المحضة.

(٤) أبناء أبي الحسن التميمي: أبو الفضل التميمي، (ت ٤١٠هـ = ١٠٢٠م)، وأبو الفرج التميمي، (ت ٤٢٥هـ = ١٠٣٤م). انظر: «طبقات الحنابلة»، (ص/ ١٣٩، و١٧٩، و١٨٢).

الفتاوىٰ المستفتىٰ فيها]: محمد بن الطيب الحنبلي، ويكتب أيضًا الأشعري. ولهذا توجد أقوال التميميين مقارنة لأقواله وأقوال أمثاله المتبعين لطريقة ابن كلاب. وعلىٰ العقيدة التي صنفها [الحنبلي] أبو الفضل التميمي [ت ٤١٠هـ = ١٠٢٠م] اعتمد [الشافعي] أبو بكر البيهقي [ت ٤٥٨هـ = ١٠٦٦م] في الكتاب الذي صنفه في مناقب الإمام أحمد، لما أراد أن يذكر عقيدته. وهذا بخلاف أبي بكر عبد العزيز، وأبي عبد الله بن بطة، وأبي عبد الله بن حامد، وأمثالهم، فإنهم مخالفون لأصل قول الكلابية والأشعري وأئمة أصحابه كأبي الحسن [علي بن محمد بن مهدي] الطبري(١)، وأبي عبد الله بن مجاهد الباهلي، والقاضي أبي بكر [الباقلاني]، متفقون علىٰ إثبات الصفات الخبرية التي ذكرت في القرآن كالاستواء والوجه واليد، وإبطال تأويلها. ليس له في ذلك قولان أصلًا، بل جميع من يحكي المقالات من أتباعه وغيرهم يذكر أن ذلك قوله.

ولكن لأتباعه في ذلك قولان، وأول من اشتهر عنه نفيها أبو المعالي [إمام الحرمين] الجويني؛ فإنه نفىٰ الصفات الخبرية، وله في تأويلها قولان. ففي الإرشاد(٢) أوّلها، ثم إنه في الرسالة النظامية(٣) رجع عن ذلك وحرّم التأويل، وبيّن إجماع السلف علىٰ تحريم التأويل، واستدل بذلك علىٰ أن التأويل محرّم ليس بواجب ولا جائز. فصار من سلك طريقته ينفي الصفات الخبرية، ولهم في التأويل قولان»(٤).

ولما تعرض ابن تيمية للصفات الخبرية في موضع آخر في هذا الكتاب، ذكر ابن عقيل من ضمن العلماء الذين يثبتون هذه الصفات مثل الوجه واليد. وذكر من ضمن الحنابلة الموافقين لقول ابن عقيل: القاضي أبو يعلىٰ، والشريف أبو علي (ابن أبي موسىٰ، ت ٤٢٨هـ = ١٠٣٧م)، وابن الزاغوني، وأبو الحسن التميمي، وأهل بيته، بمن فيهم أبناؤه أبو الفضل ورزق الله(٥)، وغيرهم، كما هو قول سائر المنتسبين

(١) دون ذكر لتاريخ الوفاة، انظر: «طبقات الشافعية الكبرىٰ»، (٣/ ٣٦٦ - ٣٦٨).

(٢) انظر: «الإرشاد» للجويني.

(٣) انظر: الرسالة النظامية.

(٤) «بيان موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول»، علىٰ هامش «منهاج السنة النبوية»، (٢/ ٩، ١٠).

(٥) لكن رزق الله هو ابن أبي الفرج، ويكنىٰ بأبي محمد، (ت ٤٨٨هـ = ١٠٩٥م).

إلىٰ أهل السنَّة والحديث[1]. ورغم أن ابن تيمية لم يذكر هنا أن لابن عقيل قولين في المسألة، إلا أنه من الواضح أن ما قاله هنا، في الجزء الثالث من كتابه **بيان موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول**، يتناقض تمامًا مع العقيدة التي أورد أنها لابن عقيل في الجزء الأول من هذا الكتاب. وحدث هذا أيضًا في الجزء الرابع، حيث تناول ابن تيمية الصفات الخبرية مرة أخرىٰ، حيث ذكر أسماء من قال بأن الله فوق العرش وأنه مع ذلك ليس بجسم. وذكر الأسماء التالية: الأشعري وكثير من أهل الكلام والحديث والفقه من أصحاب الأئمة الأربعة، والقاضي أبو يعلىٰ، وأبوالحسن الزاغوني، وأبو الوفاء بن عقيل في كثير من كلامه، وأبو العباس القلانسي، وأبو محمد بن كلاب، وطوائف غير هؤلاء[2].

وذكر ابن تيمية أيضًا أن الغزالي، وابن عقيل، وابن الجوزي متناقضون في مسألة الصفات الخبرية[3]. ويتضح ذلك في حالة ابن عقيل حين تتبع نقولات ابن تيمية عنه فيما يتعلق بالصفات الخبرية[4]. لكن ابن تيمية ذكر بافتخار أولئك الحنابلة الذين تأولوا بغرض الدفاع عن الحنابلة ضد تهم التجسيم، فذكر كبار الحنابلة المعروفين بالتأويل وبتحريم القول بالتجسيم، ومنهم ابن عقيل[5]. وبهذا يتضح أن هناك الكثير من التضارب بشأن مشكلة التأويل. وتظهر مقالات العديد من المفكرين التناقض في فكر الآخرين. ومثل هذه المقالات لا يمكن إثباتها بسهولة، أو نسبتها لأي مرحلة زمنية من حياة العالم؛ بما أن الترتيب الزمني لأعمال كاتب معين غير معلوم، حتىٰ بالنسبة إلىٰ المؤلفين القريبين زمنيًا من أسلافهم.

وأثنىٰ الذهبي علىٰ ابن عقيل، رغم انتقاده له في بعض الأحيان، وبصورة عامة فقد اجتهد في بيان محاسنه. وأحدها هو رأي ابن عقيل في التجسيم فيما يتعلق بالعوام.

---

(١) «بيان موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول»، (٣/ ٢٣٩)، (ما يلي السطر/ ٧ من أسفل الصفحة).

(٢) المرجع السابق، (٤/ ١٧٨).

(٣) «الفتاوىٰ»، (٥/ ١٣٩).

(٤) انظر بجانب النقولات السابقة، «منهاج السنة»، (١/ ٢٦٢)، و«بيان موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول»، (٤/ ٢٥٣)، و«الفتاوىٰ»، (٥/ ١٣٦)، و«مجموع الرسائل الكبرىٰ»، (١/ ٤٢٦).

(٥) المرجع السابق، (١/ ٤١٠).

واقتبس من كلامه فقرة لها علاقة بتأويل مشكل آي القرآن الموهمة للتشبيه. وهذا النقل من الجزء المفقود من كتاب الفنون:

«الأصلح لاعتقاد العوام ظواهر الآي، لأنهم يأنسون بالإثبات، فمتىٰ محونا ذلك من قلوبهم زالت الحشمة. فتهافتهم في التشبيه أحبّ إلينا من إغراقهم في التنزيه؛ لأن التشبيه يغمسهم في الإثبات، فيخافون ويرجون، والتنزيه يرمي بهم إلىٰ النفي، فلا طمع ولا مخافة في النفي، ومن تدبر الشريعة رآها غامسة للمكلفين في التشبيه بالألفاظ الظاهرة التي لا يُعطي ظاهرها سواه، كقول الأعرابي: أو يضحكُ ربنا؟ قال النبيّ: نعم. فلم يكفهر لقوله، وتركه وما وقع له»[1].

ثم علق الذهبي علىٰ هذا الكلام لصالح الظاهر:

«قد صار الظاهر اليوم ظاهرين: أحدهما حق، والثاني باطل. فالحق أن يقول: إنّه سميع بصير، مريد متكلم، حيّ عليم، كل شيء هالك إلا وجهَه، خلق آدم بيده، وكلّم موسىٰ تكليمًا، واتخذ إبراهيم خليلًا، وأمثال ذلك. فنُمِرّه علىٰ ما جاء، ونفهم منه دلالة الخطاب كما يليق به تعالىٰ، ولا نقول: له تأويل يخالف ذلك. والظاهر الآخر وهو الباطل والضلال: أن تعتقد قياس الغائب علىٰ الشاهد، وتُمثّل البارئ بخلقه، تعالىٰ الله عن ذلك، بل صفاته كذاته، فلا عِدْلَ له، ولا ضِدّ له، ولا نظيرَ له، ولا مِثْل له، ولا شبيهَ له، وليس كمثله شيء، لا في ذاته، ولا في صفاته، وهذا أمر يستوي فيه الفقيهُ والعاميُّ، والله أعلم»[1].

(٥) تضارب حنبلي حول آية العرش:

الاستواء: قال القاضي أبو يعلىٰ في كتابه المعتمد:

وقد وصف نفسه سبحانه بالاستواء علىٰ العرش. فقال: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾، وقال: ﴿ثُمَّ ٱسۡتَوَىٰ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ﴾. والواجب إطلاق هذه الصفة من غير تأويل وأنه استواء الذات علىٰ العرش لا علىٰ معنىٰ القعود والمماسة ولا علىٰ معنىٰ العلو والرفعة، ولا علىٰ معنىٰ الاستيلاء والغلبة، خلافًا للمعتزلة في قولهم: معناه الاستيلاء والغلبة، وخلافًا للأشعرية في قولهم: معناه العلو من طريق الرتبة والمنزلة والعظمة

---

(١) «الفنون»، نقلًا عن «سير أعلام النبلاء»، (١٩/ ٤٤٨، ٤٤٩).

والقدرة، وخلافًا للكرامية والمجسمة أن معناه المماسة للعرش بالجلوس عليه. والدلالة علىٰ ما ذكرناه أنه لا يجوز حمله علىٰ القعود والمماسة؛ لأنه لم يرد بذلك شرع. ولا يجوز أن يكون بمعنىٰ الاستيلاء؛ لأن الاستيلاء هو القهر والغلبة، والله -تعالىٰ- فيما لم يزل قادر علىٰ العرش وغيره، ومن كانت هذه صفته لا يوصف بأنه استوىٰ علىٰ العرش. ولا يجوز أن يكون بمعنىٰ الملك؛ لأنه لم يزل موصوفًا بذلك فيما قبل. ولا يجوز أن يكون بمعنىٰ الاعتلاء بالقدرة والمنزلة؛ لأنه لم يزل معتليًا علىٰ الأشياء. فلما أضاف الاستواء إلىٰ العرش وجب أن يكون لهذا التخصيص فائدة. ولا يجوز أن يكون بمعنىٰ تمّ له ما في السماوات والأرض؛ لأن ذلك يؤدي إلىٰ أن الأشياء لا تتمّ ولا تحصل مقدرة له إلا بعد وجودها، وهذا كفر. فلم يبق إلا أن نحمل هذه الصفة علىٰ إطلاقها، كما أطلقنا صفة اليد والوجه والعين. والذي يبيِّن صحة ما ذكرنا، وأنه يجب حمله علىٰ إطلاقه ما روي عن أم سلمة زوج النبيّ، في قول الله: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾. قالت: «الكيف غير معقول، والاستواء غير مجهول، والإقرار به إيمان، والجحود به كفر. والاستواء من صفات الذات، موصوف بها فيما لم يزل». وهذا قياس قول أصحابنا؛ لأنهم قالوا: خالق ورازق ومحيي ومميت، موصوف بها فيما لم يزل[1].

وأيَّد ابن عقيل التأويل، كما فعل أبو يعلىٰ من قبله، وأتباعه من بعده: ابن الزغواني وصدقة بن الحسين، وابن الجوزي أيضًا، وهو المتأثر بابن عقيل بصورة بالغة. وكما أسلفت سابقًا، فإن ابن عقيل يقبل بالتأويل المطابق لأدلة الشرع والعقل[2]. لكن العقيدة الغالبة علىٰ الحنابلة بصورة عامة هي القول بلا كيف. وهي عقيدة إمامهم أحمد بن حنبل، والشافعي من قبله. وقد نبَّه البربهاري الحنبلي إلىٰ خطورة الفكرة في الله: «تفكروا في الخلق، ولا تفكروا في الله» فإن الفكرة في الربِّ تقدح الشك في القلب[3].

(١) «المعتمد في أصول الدين»، أبو يعلىٰ، (ص/ ٤٣، ٤٤).
(٢) نقلًا عن «تلبيس إبليس»، (ص/ ٨٨).
(٣) «طبقات الحنابلة»، (٢/ ٢٣)،
Laoust, Ibn Batta, 87n. 1.

وقد نقل ابن عبد الهادي بعض الخلاف الحاصل بين الحنابلة، حول صفة «الاستواء علىٰ العرش» الخبرية:

ولم يختلف أصحابنا في استواء الله علىٰ العرش، لكنهم اختلفوا في معناه. قال ابن حامد: «والاستواء بمعنىٰ المماسة، وهو جالس علىٰ العرش» وهذا قول عبد الوهاب الوراق [ت ٤٧٦هـ = ١٠٨٣م]، وهو ما نقله القاضي أبو يعلىٰ عن ابن حامد. قال أبو الحسن التميمي: «وليس الاستواء بمعنىٰ ملاصقة العرش، ولا الانفصال عنه». وقال القاضي أبو يعلىٰ: «وهذه المقولة مماثلة لقول أحمد (ابن حنبل)». وهو القول الذي اختاره ابن عقيل، حيث يقول: «وقول التميمي هو الأقرب لقول مذهبنا ولأحمد، وقول ابن حامد هو الأبعد عن مذهبنا»(١).

روىٰ حنبل بن أحمد بن حنبل، عن أبيه، قال: «نؤمن بأن الله علىٰ العرش، كيف شاء وكما يشاء، بلا حد، وصفات الذات لا تدخل تحت المشيئة». وهذا يحتمل أن يقال ليس من صفات الذات، ولا من صفات الأفعال. وكذلك نزول الله إلىٰ السماء الدنيا، ووضع قدمه في النار، وكشف الساق.

واختلفت الرواية عن أحمد (ابن حنبل)، هل الله مستوٍ علىٰ عرشه بحدٍ أم لا؟ علىٰ روايتين. إحداهما أنه بلا حد، اختارها أبو الحسن التميمي. والرواية الثانية أنه بحدٍ، اختارها أبو العباس. وقد سئل أحمد: «هل ربنا علىٰ العرش بحد؟» فقال: «هو كذلك عندنا». قال ابن عقيل: قلت لشيخنا، أبي محمد التميمي، «علىٰ ما تحمل هذه الرواية؟» قال: «الحد عائد إلىٰ العرش، دون الذات»(٢).

قال القاضي أبو يعلىٰ الصغير [ت ٥٦٠هـ = ١١٦٥م]: «أراد أن العرش، رغم عظمته، محدود، وهذا صحيح. فعلم أنه لا يقال شيء في رواية غياب الحد. أما رواية الحد، فيسأل هل الحد المقصود العرش، وهو ما اختاره القاضي أبو يعلىٰ وابن عقيل، أو الاستواء، كما اختاره جماعة من أصحابنا، أو الله ﷻ كما اختاره أبو الحسن الجزري(٣) وهو ظاهر القول الذي اختاره أبو العباس(٤)، أم أن الحد يشير

---

(١) «تحفة الوصول»، (ورقة/ ٢٣ب، و٢٤أ).

(٢) «تحفة الوصول»، (ورقة/ ٢٤أ).

(٣) البغدادي (عاش بعد النصف الثاني من القرن الرابع الهجري = العاشر الميلادي)، انظر: «طبقات الحنابلة»، (٢/ ١٦٧).

(٤) أحمد بن الحسن بن أحمد، المعروف بابن المخلطي (ت ٥٠٨هـ = ١١١٤م)، انظر «طبقات الحنابلة»، (٢/ ٢٥٨).

لله والعرش معًا؟ قال ابن عقيل: «والله غني عن المكان، أو الاعتماد علىٰ شيء غير ذاته. فمن قال إن العرش يحمله، فقد كفر»[١]. وهذا نهاية الكلام عن العرش في التحفة[٢].

النزول: اتفق أصحابنا أن الله ينزل إلىٰ السماء الدنيا، لكنهم اختلفوا في معناه. قال أبو عبد الله ابن حامد: «والنزول من الانتقال، وهو قول عامة المعاصرين (من أصحابنا) ».

قال ابن عقيل معلقًا علىٰ قول ابن حامد: «هذه مقولة رجل صالح لا يدري ما يقول في حق الله، أو ما تعنيه مقولته في حق الله، فلو دریٰ لازم مقالته، ما قالها». وقال أبو عبد الله ابن بطة وجماعة من أصحابنا: «لا يفهم بمعنىٰ الانتقال». وقد رجح ابن عقيل هذا القول، واختاره وجعله ظاهر قول أحمد (ابن حنبل) في الرواية عن حنبل، حيث سأل أباه: «ينزل ربنا للسماء الدنيا؟» فأجاب أبوه: «نعم». فسأل (حنبل): «نزوله بعلمه أم بماذا؟» فقال: «اسكت عن هذا»، وغضب غضبًا شديدًا وقال: «أمض الحديث كما روي». علق ابن عقيل: «هذا المروي عن أحمد يلزم منه القول بالنزول، وهو ما جاء به الشرع، ويلزم السكوت عن معناه».

وقول ابن حامد في الاستواء علىٰ العرش والنزول إلىٰ السماء الدنيا غير صحيح. أما قول ابن عقيل فهو الصحيح. نقل ابن حامد عن جماعة من أصحابنا: «ونزول الله بمعنىٰ قوته» ونسبوا هذا القول لظاهر مقالة أحمد. ونقل ابن حامد أيضًا عن جماعة من أصحابنا قولهم: «النزول معلوم، والمعنىٰ غير معلوم، إن كان بانتقال أم دون انتقال». وهو ما اختاره ابن بطة وابن عقيل. قال القاضي أبو يعلىٰ: «وهذه طريقة مذهبنا، ذكرها أحمد في عدة مواضع»[٣].

حسبما ذكره السفاريني (ت ١١٨٨هـ = ١٧٧٤م)، فإن ابن عقيل قال: «ليس بنزول زوال ولا انتقال ولا كنزولنا». وخطَّأ ابن عقيل وغيره من الأئمة من قال: «نزوله بحركة وانتقال»[٤].

---

(١) «تحفة الوصول»، (ورقة/ ٢٤ب).

(٢) انظر المرجع السابق، (الورقات/ ٢٣أ - ٢٤ب)، للكلام حول العرش.

(٣) المرجع السابق.

(٤) «لوامع الأنوار البهية»، (١/ ٢٠٩).

وحصيلة هذه النقاشات حول الاستواء والنزول، أن الحنابلة يقرون بالصفات الخبرية لكنهم يعارضون أي مقالة في تأويلهم قد تفضي إلىٰ التجسيم، ويشيرون إلىٰ أخطاء أصحابهم في هذا الشأن، كما في حالة ابن حامد.

(٦) وجود الله:

والأدلة علىٰ وجود الله القائمة علىٰ التفكر في الخلق مذكورة في كتاب الفنون: «الصامتة من الجمادات والنبات ناطقة بشهادة الصنعة للصانع والحكمة للخالق»[١]. وذكر من آي القرآن بهذا الخصوص: ﴿قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ﴾. وببلاغته المعهودة، تحدث ابن عقيل عن نعم الله علىٰ الإنسان في فقرة طويلة، وهاهي مقدمتها: «يا ذاكري بالدلائل! تلمَّح آثاري وحقّقِ النظر في صنائعي وإتقاني، ﴿فَارْجِعِ الْبَصَرَ هَلْ تَرَىٰ مِن فُطُورٍ ۝ ثُمَّ ارْجِعِ الْبَصَرَ كَرَّتَيْنِ﴾»[٢].

اعتبر ابن تيمية ابن عقيل من نظَّار السنَّة. وذكر ابن تيمية في مسألة عدم الممكن وهل يستلزم علة أم لا، أن ابن سينا (ت ٤٢٨هـ = ١٠٣٧م) قال بلزوم العلة، أما «نظَّار السنَّة المشهورين» كالقاضي أبي بكر (الباقلاني) وأبي المعالي (الجويني) والقاضي أبي يعلىٰ وابن عقيل و(فخر الدين) الرازي (ت ٦٠٦هـ = ١٢٠٩م) في آخر قوليه، فإنهم يقولون إن العدم لا يفتقر إلىٰ علة[٣]. ومن الملاحظ، عرضًا، أن ابن تيمية غالبًا ما يذكر ابن عقيل والقاضي أبا يعلىٰ، شيخ ابن عقيل في الفقه، كعلماء في الكلام، ونظَّار الإسلام. وفي الموقف الراهن، ذكرهم موافقين لقول الأشعري الكلامي، في معارضتهم المشتركة للفلاسفة. وتبنىٰ علماء الحنابلة بعد أبي يعلىٰ وابن عقيل، الكلام واستخدموه في جدالهم، غالبًا ضد غير المحدثين.

لكن ابن عقيل لديه العديد من الأسباب ليختلف مع الأشعري في بعض أقواله. وقد نسب الفقرة التالية لبعض الأصوليين، وعنىٰ بها نفسه:

والأشعري لم يترك لنفسه دلالة علىٰ الصانع، ولا دلالة علىٰ صحّة الشرائع. فأمّا إثبات الصانع فإنّه مبني علىٰ احتياج المحدَث وافتقاره إلىٰ محدِث. وليس في الشاهد

---

(١) «الفنون»، (ص/ ٦٦٥).

(٢) المرجع السابق، (ص/ ٣١٩، ٣٢٠).

(٣) «بيان موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول»، (٣/ ١٩١)، (السطور/ ١ - ٤).

عنده محدِث لبناء ولا نجارة ولا غير ذلك. وصحّة إرسال الرسل مبني على الثقة بالمعجز. ووجه الثقة أن اللّه لا يقيم الإعجاز دلالة إلا على يدَي صادق غير كاذب عليه. وما ترك لنفسه ثقة بالرسالة حيث قال «لا يُقبَّح شيء صدر من جهة الله من إضلال وسدّ لباب العلم بمعرفة صحة الرسالة». فلم يبعد تجويز تأييد الكذب بالمعجز؛ لأنّ ذلك ليس بأكثر من الإضلال[١].

ومرة ثانية نرى أن الغرض الرئيس لابن عقيل من أصول الدين هو إثبات وجود الله وصحة الرسالة النبوية؛ لأنه من دون إثبات ذلك، لن يقطع بصحة الشرع. وأوضح ابن عقيل بقوله: «والأشعري لم يترك لنفسه دلالة على الصانع، ولا دلالة على صحة الشرائع» أن أصول الدين عنده، في هذا الشأن، تختلف عنها عند الأشعري. وقد رأينا بالفعل أن وظيفة أصول الدين الرئيسة عند ابن عقيل هي إثبات صحة الشرع. وبهذا المعنى، فلا بدَّ أن ترد أصول الدين أولًا، وقبل أصول الفقه لتثبت صحة القرآن والسنَّة، ومن السنَّة تثبت صحة الإجماع. ولما أقرَّ الأشعري بإمكانية الإضلال من جهة الله، وسده لباب العلم بمعرفة صحة الرسالة، فكأنه في واقع الأمر يقول بجواز أن يكذب الله علينا ولا يعد ذلك شرًّا. وهذا مما يفضي للشك في الرسالة، وتقويض الإيمان بالوحي.

(٧) العلم الإلهي:

عرض ابن عقيل أدلة من الوحي تدل أن الله يعلم جمل الأشياء وتفصيلها، وليس كما قال الجويني الأشعري إن الله يعلم جمل الأشياء فقط. وأوضح ابن عقيل أن الجويني خالف نصَّ القرآن، ثم تلا هذه الآيات: ﴿وَمَا تَسْقُطُ مِن وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٍ فِي ظُلُمَٰتِ ٱلْأَرْضِ وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَٰبٍ مُّبِينٍ﴾. ﴿يَعْلَمُ مَا فِىٓ أَنفُسِكُمْ﴾. ﴿وَيَعْلَمُ مَا فِي ٱلْأَرْحَامِ﴾. ﴿يَعْلَمُ ٱلسِّرَّ وَأَخْفَى﴾. ﴿وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾[٢]. والقول بأن علم الله يشمل جملة الأشياء وتفصيلاتها، هو أيضًا قول القاضي أبي يعلى[٣]، وذكر ابن تيمية أن أبا الحسين البصري المعتزلي يقول بأن الله مع علمه بما سيكون فإنه إذا

---

(١) «الفنون»، (ص/ ١٧٩).

(٢) «الفنون»، نقلًا عن «المنتظم»، (٩/ ١٩، ٢٠)، «ذيل طبقات الحنابلة»، (١/ ١٧٧).

(٣) «المعتمد»، (أبو يعلى)، (ص/ ٣٤، و٣٦، ٣٧).

كان يعلمه كائنًا فعالميته متجددة، وأن ابن عقيل وفخر الدين الرازي يوافقونه علىٰ ذلك. وأضاف ابن تيمية أن هذا القول موافق لقول من يقول بقيام الحوادث به (أي بالله)[1]؛ لكن هذا القول غير مطابق لما هو معلوم من قول ابن عقيل.

وفي فقرة من كتاب الفنون، أورد ابن عقيل جريان مناظرة، كان أحد أطرافها، علىٰ كون الله عالمًا بإحكام أفعاله وإتقان صنائعه. حيث وجَّه الخصم أربعة أسئلة:

(١) أنّ بعض الأفعال المحكمة قد تصدر علىٰ وجه الإتقان في بعض الأحيان، مثل خروج خطّ بحروف صحيحة عن يد غير كاتب.

(٢) أنه قد تصدر بعض الأفعال المحكمة ممن لا حكمة له، مثل النحل والنمل. ومثل عشّ العقعق ببابَين.

(٣) لا يخلو أن يكون الباري قادرًا علىٰ فعل الفعل المثبّط، أو قادرًا علىٰ المحكم المتقن فقط، غير قادر علىٰ غير المحكم. فإن قلتم «لا يقدر إلا علىٰ المحكم» صار كالملجأ، أو كالطبع الذي لايصدر عنه إلا فعل علىٰ وجه واحد. وإن قلتم «يقدر علىٰ المثبّط غير المحكم» فإذا صدر غير المحكم عنه، علىٰ أنّه عالم.

(٤) أنّه قد صدر إلىٰ الوجود غير المحكم من الأفعال، فهلا دلّ المثبّط منها علىٰ النقيض، وهو الجهل أو عدم العلم؟

وأجاب ابن عقيل علىٰ هذه الأسئلة بما يدل علىٰ علم الله بأفعاله، واستشهد في إحداها بآية من القرآن. وهاهي إجاباته:

(١) أمّا الإتقان، فليس لنا علىٰ من أثبت أنّ أفعال الآدميين خلق فيه. وخروج الفعل المحكم بغير قصد من أحد أدلتنا علىٰ كون الأفعال خلقًا لله.

(٢) وأمّا ما يصدر عن الهوام والبهائم، فإنّه يصدر عن أحد طريقين: إمّا إلهام من الله وهو الحكيم العالم فما صدرت إلا عنه، ويشهد لذلك قوله: ﴿وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى ٱلنَّحْلِ أَنِ ٱتَّخِذِى مِنَ ٱلْجِبَالِ بُيُوتًا وَمِنَ ٱلشَّجَرِ وَمِمَّا يَعْرِشُونَ﴾.

(٣) وأمّا قولكم: «هل ما يصدر منه المحكم لا يقدر علىٰ غيره» كلا! بل الباري

---

(١) «بيان موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول»، (٤/ ٢٥٨، ٢٥٩). ولمسألة تجدد العلم، انظر: «نهاية الإقدام في علم الكلام»، (ص/ ٢١٧)، حيث نسب هذا القول لابن هاشم.

قادر علىٰ أن يفعل المثبّط، غير أنّه إذا فعله لم يصدر عن جهل ولا عدم علم وحكمة؛ لكنّه قصد به المعنىٰ المحكم، وإن كانت صورته من طريق الحسّ مثبّطة. وذلك مثل المرض العارض علىٰ الصحّة، والتشويه المضاد للتحسين، (والذي يحدثه) إمّا محنة وابتلاء ليعوض عليه بالنعيم الدائم، أو ليعلّم به ضدّه وهو الإحكام، ويعرف العباد مقدار النعمة بالإحكام والإتقان. ولو لم يكن قادرًا علىٰ المثبّط لما بان فضل الحكمة وهو المنع منه بالحكمة.

(٤) وأمّا وجود المثبّط وما دلّ علىٰ نقيض العلم، فإنّه ما خلا من معنًى محكم متقن، مثل مصلحة توفي علىٰ ذلك في الدنيا، من الاعتبار والاختيار وظهور النعمة والشكر علىٰ السلامة في حقّ من سلم من تفاوت الخلق ونقصان الأعضاء، كما يحصل من تنقيص البنية في حقّ الطبّ طلبًا لسلامة الأصل[(١)].

(٨) الكلام الإلهي:

وبصفة عامة فإن لصفة الكلام أهمية خاصة عند أهل السنة والحديث، الذين عانوا تحت وطأة المحنة بسبب تمسكهم الشديد بقولهم إن القرآن كلام الله غير مخلوق. ذكر ابن عقيل جريان مذاكرة بين معتزلي وأشعري حول مسألة الكلام الإلهي. واتفق كلاهما أن الكلام من صفات الله، وأنه من كمال صفات الله، الحي، القادر، العالم. وأثار المعتزلي بعض نقاط الخلاف بين صفة الكلام عند الإنسان وعند الله، مثل أن أفعال البشر حسيّة ولها أدوات حسيّة تسمح لهم بالتعبير عما يسنح في أنفسهم، أما الله فقادر علىٰ إظهار ذلك بالوجه الذي يليق به. وأشار المعتزلي إلىٰ عقيدة الأشعري بذكر أن الكلام من جهة كونه مخرجًا ومظهرًا ما في النفس، كالإشارة باليد والرمز بالعين والخطّ بالكتب. وختم ابن عقيل إيراده للمذاكرة بذكر أن المعتزلي لم يقف علىٰ ما يقوله الأشعري بشأن الكلام الإلهي. فبالنسبة إلىٰ الأشعري، فإن الكلام الإلهي قائم في النفس، ولا يحصل به غرض المتكلم في أصل الوضع[(٢)].

وغرض ابن عقيل من الأصول مقصود بالمقام الأول لإثبات أن القرآن كلام الله القديم، كما اتضح من عقيدته في صفة الكلام، وقد تجلىٰ ذلك فيما نقله عنه

---

(١) «الفنون»، (ص/ ١٧٦ - ١٧٨).

(٢) المرجع السابق، (ص/ ٨٨، ٨٩).

المتأخرون. وقد جرت المناظرة التالية في كتابه الفنون في مسألة الحرف والصوت. فهذه المسألة الأصولية لم تجرِ فقط بين الحنابلة والأشاعرة، وإنما بين الحنابلة أيضًا. وجرت هذه المناظرة بين ابن عقيل وحنبلي آخر.

قال الحنبلي: (التلاوة) هي الصوت. قال ابن عقيل: هي صوت الآدمي؟ قال: نعم. قال: فكان يجب أن يكون علىٰ الوجه الذي سمعه الأنبياء. فيقول أحدهم: «كالرعد الذي لا يترجّع»، ويقول آخر: «كالصواعق»، وآخر: «كجرّ السلسلة علىٰ صخرة»، ونبينا يقول: «أسمعه أحيانًا كصوت الجرس». فإذا سمعنا صوت التالي لا علىٰ هذا الوجه، ولا بهذا الوصف، علمنا أنّه ليس هذا ذاك. [يكمل ابن عقيل:] هل تتجاسر أن تقول عند قراءة القارئ «هذا صوت الله وليس بصوت للقارئ؟» فإن قلت «نعم» وركنت، أستفتِ عليك الفقهاء؛ فلا تجد إلا إجماعهم علىٰ تخطئتك. ولستَ بحيث يُلتفت إلىٰ قولك ويُترَك الإجماع لأجلك، أو ممّن يقف الإجماع علىٰ موافقتك[١].

من الواضح، من خلال هذا النص، أن ابن عقيل لا يوافق الرأي القائل بأن صوت القارئ هو صوت الله، ولا أن صوت القارئ حين تلاوته القرآن قديم. فهو يرىٰ أن القرآن كلام الله، وأن الصوت للقارئ.

وفي جواب سؤال إن كان نطق القارئ للقرآن مخلوقًا أم غير مخلوق؟ قال ابن عقيل: إن نطقه لا يؤثر في طبيعة القرآن، أي إنه يظل غير مخلوق[٢]، وذكر ابن عبد الهادي من قوله عن القرآن في موضع آخر، التالي:

والقرآن كيف ما سمع، وممن سمع هو القرآن. ليس للعبد من كسب، ولا عمل، ولا إحداث، ولا إيجاد، ولا علق له بالقرآن. وعلىٰ النقيض، فكلام الله هو المسموع، والله هو المستمع إليه. أما حركة أدوات الكلام، وفتح الفم وغلقه، ونطق اللسان، والحنجرة، والحلق فليس القرآن. والقرآن فقط ما سمع وفهم[٣].

وقد جرت مذاكرة مطولة بين الحنابلة حول مسألة الحروف، لم تقتصر فقط علىٰ

---

(١) المرجع السابق، (ص/ ٩١، ٩٢).

(٢) «تحفة الوصول»، (ورقة ٢٦أ).

(٣) المرجع السابق، (الأوراق/ ٢٩أ - ٢٩ب).

حروف القرآن بل امتدت للحروف الهجائية، هل هي مخلوقة أم غير مخلوقة[1]، فذهب بعضهم في غمرة حماستهم للقول بعدم خلق القرآن، للقول بأن كل الحروف قديمة. وذهب الحنبلي الصوفي عبد القادر الجيلاني (ت ٥٦١هـ = ١١٦٧م) للقول بأن حروف المعجم غير مخلوقة، سواء لكل من كلام الله وغيره. ووصم بالبدعية الأشاعرة والمعتزلة القائلين بأن كل الحروف مخلوقة، وانتقد أهل السنَّة القائلين بأن حروف القرآن غير مخلوقة، لكن حروف الهجاء مخلوقة، ومنهم ابن حامد، وابن عقيل، وأبو يعلىٰ الصغير.

عقد ابن تيمية فصلًا للكلام عن الصفات، وذكر فيه أن ابن عقيل أخذ كلام المعتزلة الذي طعنوا به علىٰ الأشعرية. ومقصود المعتزلة إثبات أن القرآن مخلوق، بينما الأشعرية ينفون خلق القرآن. وأشار ابن تيمية للجزء الذي عمله ابن عقيل في مسألة القرآن[2]. ثم ذكر أن ابن عقيل طعن علىٰ الأشعرية قولهم بأن القرآن ليس كلام الله، بل هو صورة منه. وأشار إلىٰ أن مقصود المعتزلة إثبات أن القرآن مخلوق، والأشعرية خير منهم[3] في نفي الخلق عن القرآن؛ ولكن عيبهم تقصيرهم في كمال السنَّة[4].

لهذا فرَّق ابن تيمية بين خطأ المعتزلة القائلين بخلق القرآن، وبين خطأ الأشاعرة الذين يقولون بأنه غير مخلوق، فخطؤهم في اعتبارهم كلمات القرآن ليست كلام الله وإنما صورة عنه. واستشهد بأعضاء من المذاهب الأربعة، بمن فيهم ابن عقيل، والأشاعرة، بأن التالي قولهم بشأن القرآن:

لو كان القرآن مخلوقًا، للزم أن يخلقه (١) إما في ذاته، أو (٢) في محل غيره، أو (٣) قائمًا بنفسه، لا في ذاته، ولا في محل آخر. فالأول يستلزم أن يكون محلًا للحوادث. والثاني يقتضي أن يكون الكلام كلام المحل الذي خلق فيه؛ فلا يكون ذلك الكلام كلام الله، كسائر الصفات إذا خلقها في محل، كالعلم والحياة والحركة

---

(١) المرجع السابق، (الأوراق/ ٢٩ب - ٣٠أ).

(2) See Opuscules, 55-96.

(٣) اقرأ: «منهم»، بدلًا من «منه».

(٤) «منهاج السنة النبوية»، (١/ ٢٣٧).

واللون وغير ذلك. والثالث يقتضي أن تقوم الصفة بنفسها، وهذا ممتنع. فهذه الطريقة هي عمدة هؤلاء في، مسألة القرآن[1].

لكن ابن عقيل، كما ذكرنا سابقًا، يخالف قول الأشعري في الكلام الإلهي بوجوده في نفس الله؛ لأن غرض الكلام التعبير عما يجيش بالنفس.

ومسألة القرآن ذات أهمية كبرىٰ في فكر ابن عقيل، واستحقت عناية خاصة منه. ولحسن الحظ، فإن ابن تيمية قد أكثر النقل من كتاب ابن عقيل المفقود «الإرشاد في أصول الدين»، الذي يساعد في بيان أن اتجاهه الفكري كان بلا ريب سنيًّا. والتالي نقل للفقرات التي اقتبسها ابن تيمية من كتاب «الإرشاد» المفقود، إضافة لرأي ابن تيمية حول المسألة من جهة تعلقه برأي ابن عقيل. قدم ابن تيمية المذاكرة بذكر معارضة ابن عقيل للقائلين بخلق القرآن، وما نقله من الإرشاد كما يلي:

أقل ما في القرآن من أمارات الحدث كونه مشبهًا لكلامنا، والقديم لا يشبه المحدث، ومعلوم أنه لا يمكن دفع ذلك. لأن قول القائل لغلامه يحيىٰ: يا يحيىٰ خذ الكتاب بقوة، يضاهي قوله سبحانه، حتىٰ لا يميز السامع بينهما من حيث حسّه (السمع)، إلا أن يخبره أحدهما بقصده والآخر بقصده، فيميز بينهما بخبر القائل لا بحسّه، وإذا اشتبها إلىٰ هذا الحد فكيف يجوز دعوىٰ قدم ما يشابه المحدث ويسد مسدَّه، مع أنه إن جاز دعوىٰ قدم الكلام مع كونه مشاهدًا[2] للمحدث جاز دعوىٰ التشبيه بظواهر الآي والأخبار، ولا مانع من ذلك. فلما نزعنا نحن وأنتم إلىٰ نفي التشبيه خوفًا من جواب دخول القرآن بالحدث علينا، كذلك يجب أن تفزعوا من القول بالقدم مع وجود الشبه، حتىٰ إن بعض أصحابكم يقول لقوة ما رأىٰ من الشبه بينهما إن الكلام واحد والحروف غير مخلوقة، فكيف يجوز أن يقال في الشيء الواحد إنه قديم محدث[3]؟

قال ابن تيمية: وهذا الذي حكىٰ عنه ابن عقيل من بعض الأصحاب المذكورين منهم القاضي يعقوب البرزبيني، كتب عن القرآن ما يلي:

---

(١) «بيان موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول»، (٢/ ١٢٣، ١٢٤).

(٢) اقرأ: «مشبهًا»، بدلًا من«مشاهدًا».

(٣) «مجموعة الرسائل والمسائل»، (٣/ ٦٩ - ٧٦).

وهذه الحروف بعينها، وصفتها، ومعناها، وفائدتها، هي التي في كتاب الله تعالىٰ، وفي أسمائه وصفاته، والكتاب بحروفه قديم. وكذلك هاهنا.

فإن قيل (اعتراض من ابن عقيل): نسلم[1] أن تلك لها حرمة، وهذه لا حرمة لها.

قيل (جواب البرزبيني): لا، بل لها حرمة.

فإن قيل: لو كان لها حرمة لوجب أن تمنع الحائض والنفساء من مسها وقراءتها.

قيل: قد لا تمنع من قراءتها ومسها، ويكون لها حرمة، كبعض آية لا تمنع من قراءتها ولها حرمة وهي قديمة؛ وإنما لم تمنع قراءتها ومسها للحاجة إلىٰ تعليمها، كما يقال في الصبي يجوز له مس المصحف علىٰ غير طهارة للحاجة إلىٰ تعليمه.

فإن قيل: فيجب إذا حلف بها حالف أن ينعقد يمينه، وإذا خالف يمينه أن يحنث.

قيل: كما في حروف القرآن مثله نقول هنا.

فإن قيل: أليس إذا وافقها في هذه المعاني دل علىٰ أنها هي؟ ألا ترىٰ أنه إذا تكلم متكلم بكلمة يقصد بها خطاب آدمي فوافق صفتها صفة ما في كتاب الله، مثل قوله: يا داود، يا نوح، يا يحيىٰ، وغير ذلك فإنه موافق لهذه الأسماء التي في كتاب الله. وإن كانت في كتاب الله قديمة وفي خطاب الآدمي محدثة؟

قيل: كل ما كان موافقًا لكتاب الله من الكلام في لفظه، ونظمه، وحروفه، فهو من كتاب الله، وإن قصد به خطاب آدمي.

فإن قيل: فيجب إذا أراد بهذه الأسماء آدميًا وهو في الصلاة أن لا تبطل صلاته.

قيل: كذلك نقول. قد ورد مثل ذلك عن عليّ، وغيره. إذ ناداه رجل من الخوارج: ﴿لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ وَلَتَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾. فأجابه عليٌّ وهو في الصلاة ﴿فَاصْبِرْ إِنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ وَلَا يَسْتَخِفَّنَّكَ الَّذِينَ لَا يُوقِنُونَ﴾. وعن ابن مسعود [عبد الله، ت٣٢هـ = ٦٥٣م] أنه استأذن عليه بعض أصحابه فقال: ﴿ادْخُلُوا مِصْرَ إِن شَاءَ اللَّهُ آمِنِينَ﴾.

فإن قيل: أليس إذا قال (يا يحيىٰ خذ الكتاب بقوة)، ونوىٰ به خطاب غلام اسمه يحيىٰ يكون الخطاب مخلوقًا؟ وإن نوىٰ به القرآن يكون قديمًا؟

(١) تقرأ هكذا، بدلًا من: لا نسلم.

قيل: في كلا الحالين يكون قديمًا؛ لأن القديم عبارة عما كان موجودًا فيما لم يزل، والمحدث عبارة عما حدث بعد أن لم يكن. والنية لا تجعل المحدث قديمًا، ولا القديم محدثًا. ومن قال هذا، فقد بالغ في الجهل والخطأ.

وكل شيء يشبه بشيء ما، فإنما يشبهه في بعض الأشياء دون بعض، ولا يشبهه من جميع أحواله؛ لأنه إذا كان مثله في جميع أحواله كان هو لا غيره. وقد بيَّنا أن هذه الحروف تشبه حروف القرآن فهي غيرها.

(قال ابن تيمية): هذا كلام القاضي يعقوب وأمثاله، ومع أنه من أجلٌ من تكلم في هذه المسألة، ولما كان جوابه مشتملًا علىٰ ما يخالف النص والإجماع والعقل، خالفه ابن عقيل وغيره من أئمة المذهب، الذين هم أعلم به (من القاضي يعقوب)[1].

ثم ذكر ابن تيمية جواب ابن عقيل عن سؤال الذين قالوا إن كل الحروف قديمة، كما قال الصوفي عبد القادر الجيلاني، والقاضي يعقوب البرزبيني. وفرَّق ابن عقيل بين حقيقة الكلمات القرآنية، قديمة، والكلمات نفسها، حادثة، حين يخاطب بها الإنسان غيره، وبين علم الله وقدرته، وعلم البشر وقدرتهم؛ فالأولىٰ قديمة، والثانية حادثة.

ولا نقول إن الله يتكلم بكلامه علىٰ الوجه الذي يتكلم به زيد، بمعنىٰ أنه يقول: «يا يحيىٰ»، فإذا فرغ من ذلك انتقل إلىٰ قوله: «خذ الكتاب بقوة»، وترتب في الوجود كذلك. بل هو يتكلم به علىٰ وجه تعجز عن مثله أدواتنا. فما ذكرته من الاشتباه من قول القائل: «يا يحيىٰ خذ الكتاب بقوة»، يعود إلىٰ اشتباه التلاوة بالكلام المحدث. فأما أنه شابه الكلام القائم بذاته، فلا.

قالوا [مجهولون]: فهذا لا يجيء علىٰ مذهبكم. فإن عندكم (الحنابلة) التلاوة هي المتلو، والقراءة هي المقروء.

قيل [جواب ابن عقيل]: ليس معنىٰ قولنا هي المتلو، أنها هذه الأصوات المقطعة. وإنما نريد به ما يظهر من الحروف القديمة في الأصوات المحدثة، وظهورها في المحدث لابدَّ أن يكسبها صفة التقطيع، لاختلاف الأنفاس وإدارة اللهوات؛ لأن الآلة التي تظهر عليها لا تحمل الكلام إلا علىٰ وجه التقطيع، وكلام

(١) «مجموعة الرسائل والمسائل»، (٣/ ٦٩ - ٧٦).

الباري قائم بذاته على خلاف هذا التقطيع والابتداء والانتهاء والتكرار والبعدية والقبلية. ومن قال ذلك لم يعرف حد القديم، وادعى قدم الأعراض، وتقطع القديم، وتقطع القديم عرض لا يقوم بقديم. ومن اعتقد أن كلام الله قائم بذاته، على حد تلاوة التالي من القطع والوصل والتقريب والتبعيد والبعدية والقبلية فقد شبه الله بخلقه. ولهذا روي في الخبر أن موسى سأله بنو اسرائيل: «كيف سمعت كلام ربك؟» قال: «كالرعد الذي لا يترجع»، يعني ينقطع لعدم قطع الأنفاس، وعدم الأنفاس والآلات والشفاه واللهوات. ومن قال غير ذلك، وتوهم أن الله تكلم على لسان التالي، أو الكلام الذي قام بذاته على هذه الصفة من التقطيع والوصل والتقريب والتبعيد، فقد حكم به محدَثًا؛ لأن الدلالة على حدوث العالم هو الاجتماع والافتراق، ولأن هذه من صفات الأدوات(١).

وبعد أن ذكر ابن تيمية أن الذي قاله ابن عقيل «أقل خطأ» مما قاله القاضي يعقوب، وأعاد قول ابن عقيل في حق قول القاضي يعقوب من مخالفته للنص والإجماع والعقل، قال بأن جواب ابن عقيل على القاضي يعقوب مبنيٌ على أصل ابن كلاب. ووافق ابن عقيل وغيره، ابن كلاب ومن اتبعه، كالأشعري وغيره:

وهو أن الله لا يتكلم بمشيئته وقدرته، وأنه ليس فيما يقوم به شيء يكون بمشيئته وقدرته؛ لامتناع قيام الأمور الاختيارية به عندهم؛ لأنها حادثة، والله لا يقوم به حادث عندهم. ولهذا تأولوا النصوص المناقضة لهذا الأصل، كقوله: ﴿وَقُلِ ٱعْمَلُوا۟ فَسَيَرَى ٱللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُۥ وَٱلْمُؤْمِنُونَ﴾. فإن هذا يقتضي أنه سيرى الأعمال في المستقبل. وكذلك قوله: ﴿ثُمَّ جَعَلْنَٰكُمْ خَلَٰٓئِفَ فِى ٱلْأَرْضِ مِنۢ بَعْدِهِمْ لِنَنظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ﴾. وقوله: ﴿قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ ٱللَّهَ فَٱتَّبِعُونِى يُحْبِبْكُمُ ٱللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ﴾. وكذلك قوله: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَٰكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَٰكُمْ ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلَٰٓئِكَةِ ٱسْجُدُوا۟ لِءَادَمَ﴾. فإن هذا يقتضي أنه قال لهم بعد خلق آدم. وكذلك قوله: ﴿فَلَمَّآ أَتَىٰهَا نُودِىَ يَٰمُوسَىٰٓ﴾. يقتضي أنه نودي لما أتاها، لم يناد قبل ذلك. وكذلك قوله: ﴿إِنَّمَآ أَمْرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيْـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾. ومثل هذا في القرآن كثير(٢).

---

(١) المرجع السابق، (٣/ ٧٢).

(٢) المرجع السابق، (٣/ ٧٢ - ٧٤).

ثم ذكر ابن تيمية أن هذا الأصل هو مما أنكره الإمام أحمد علىٰ ابن كلاب وأصحابه، حتىٰ علىٰ المحاسبي (ت ٢٤٣هـ = ٨٥٧م)، مع جلالة قدره. وأمر أحمد بهجره وهجر الكلابية. لكن ابن تيمية دافع عن المحاسبي وذكر أنه أفضل من عامة من وافق ابن كلاب. ثم ذكر أن الكلاباذي (ت ٣٨٠هـ = ٩٩٠م) حكىٰ في كتابه التعرف لمذهب التصوف، أن المحاسبي رجع عن قوله السابق الموافق لابن كلاب، وأقرَّ بأن الله يتكلم بصوت(١).

أما ابن عقيل فقد ذكر ابن تيمية أن كلامه اختلف في هذا الأصل، فتارة يقول بقول ابن كلاب، وتارة يقول بمذهب السلف وأهل الحديث أن الله تقوم به الأمور الاختيارية، وأنه قام به أبصار متجددة حين تجدد المرئيات لم تكن قبل ذلك، وقام به علم بأن كل شيء وجد غير العلم الذي كان أولًا أنه سيوجد، كما دل علىٰ ذلك عدة آيات في القرآن، كقوله ﴿لِنَعْلَمَ مَن يَتَّبِعُ ٱلرَّسُولَ مِمَّن يَنقَلِبُ عَلَىٰ عَقِبَيْهِ﴾.

وفي أحد مواعظ ابن عقيل، قال واحد من المستمعين: «لو أن الله عذّب الأنبياء وأدخل الكفار النار، لكان منه حسنًا». فردَّ عليه ابن عقيل:

يا هذا! ما تعرف عوار ما تقول ومقدار الكفر الذي تحته! فإنّ القرآن كلامه. ومن حيث كلامه يستحيل عليه الكذب. وقد يضمن الخبر عن نعيم أقوام معينين وتخليدهم الجنّة. وتجويز إخلاف الوعد تجويز للكذب. وحاشا كلامه من الكذب، لا محاشاة مدح مسعان، بل محاشاة إحالة. كما يستحيل علىٰ علمه الجهل، وحياته الموت، وقدرته العجز، كذلك يستحيل علىٰ صفته، التي هي الكلام، الكذب. فكما أنّه لا يجوز علىٰ كلامه الكذب، كذلك لا يجوز إدخال النار من أخبر أنّه سيدخله الجنّة(٢).

(تنبّه إلىٰ أن هذه حادثة أخرىٰ حيث يخالف ابن عقيل الأشعري).

ويبدو أن تلك المقالة أدهشت الحضور. فقالوا له: «كلامك كلام قدري، لا حنبلي!» فقال ابن عقيل:

أنا لا أدري من القدر ما يقيم لكم الحجة، ويقطع لساني عن خطابكم وعتبكم علىٰ

---

(١) المرجع السابق، (٣/ ٧٤).

(٢) «الفنون»، (ص/ ٢١، ٢٢).

إهمال الأعمال. والذي قدّر القدر هو الذي أمر الأنبياء بالبلاغ، ويهدّد على تركه، حتىٰ قال: ﴿وَإِن لَّمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُۥ﴾. وقال النبي: «تركتم علمًا نافعًا ألجمه الله بلجام من نار». فلمّا جاء إلىٰ القدر قال: «إذا ذُكر القدر فأمسكوا». فدلّ علىٰ أنّه ليس من العلم النافع. ولمّا قالوا له: «ألا نتكلم؟» قال: «لا! اعملوا وسدّدوا وقاربوا». ثمّ تلا: ﴿فَأَمَّا مَنْ أَعْطَىٰ وَٱتَّقَىٰ﴾، ﴿وَصَدَّقَ بِٱلْحُسْنَىٰ﴾، ﴿فَإِنَّ ٱلْجَنَّةَ هِىَ ٱلْمَأْوَىٰ﴾[١].

(٩) المشيئة والقدرة:

ذكر ابن تيمية في معرض حديثه عن الأفعال المتعلقة بمشيئة الله، أن ابن كلاب أثبت الصفات اللازمة، ونفىٰ الأفعال المتعلقة بالمشيئة والقدرة. ووافقه علىٰ ذلك، الأشعري وغيره. ومذهب أئمة السنَّة والحديث، ابن حنبل وغيره، إثبات النوعين، فعندهم أن الحركة من لوازم الحياة، فكل حيّ متحرك. وخالفوا الجهمية نفاة الصفات. وهناك طائفة أخرىٰ من السلفية، كالبخاري (ت ٢٥٦هـ = ٨٧٠م)، وابن خزيمة (ت ٣١١هـ = ٩٢٤م)، وابن عبد البر (ت ٤٦٣هـ = ١٠٧١م)، يثبتون أفعال الله، لكن يمتنعون عن إطلاق لفظ الحركة لعدم وروده. وانقسم الحنابلة: فمنهم من يوافقهم، كأبي بكر بن عبد العزيز وابن بطة، وبعضهم يوافق الأولين. وطائفة ثالثة من الحنابلة، كالتميميين وابن عقيل، يوافقون النفاة من أصحاب ابن كلاب[٢]، ولم يذكر ابن تيمية مصدرًا علىٰ موافقة ابن عقيل لقول الكلابية.

وقد روي عن أحمد بن حنبل قوله: «القدر قدرة الله». وقد ذكر ابن قيم الجوزية (ت ٧٥١هـ = ١٣٥٠م)، الذي أورد هذ المقولة في اثنين من أعماله، أن ابن عقيل استحسن هذا الكلام جدًّا، وقال: «هذا يدل علىٰ دقة علم أحمد وتبحره في معرفة أصول الدين». ثم عقب ابن القيم:

وهو كما قال أبو الوفاء: فإن إنكار القدر إنكار لقدرة الرب علىٰ خلق أعمال العباد وكتابتها وتقديرها، وسلف القدرية كانوا ينكرون علمه بها وهم الذين اتفق سلف الأمة علىٰ تكفيرهم[٣].

---

(١) المرجع السابق نفسه.

(٢) «بيان موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول»، (٢/ ٤، ٥).

(٣) «شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل»، (ص/ ٢٨).

وفي موضع آخر، استشهد ابن القيم بقول ابن عقيل عن مقولة أحمد: «إنه (أحمد بن حنبل) شفىٰ بهذه الكلمة وأفصح بها عن حقيقة القدر»(١).

وقد نقل ابن عبد الهادي عقيدة ابن عقيل في القدر: «للعبد قدرة لفعل الخير والشر، وليس محمولًا علىٰ الفعل، ولا مخيرًا؛ بل الله خالق القدرة، وهو (العبد) الفاعل بالقدرة»(٢)، فالعبد حرٌّ في اختيار أفعاله، وحرٌّ في فعلها؛ لكنه لا يقدر علىٰ الفعل إلا إذا أعطاه الله القوة لذلك.

ذكر ابن عقيل قول قدريّ في مناظرة، دون ذكر رأي المخالف. فذكر القضاء والقدر، من جهة أنه قائم علىٰ علم الله السابق بأفعال العباد، وإحاطته بما سيكون. ويبدو من عدم ذكره لقول الخصم، وغياب تعليقه علىٰ القول المذكور، موافقته لذلك. وها هو ما قاله القدريّ:

إن كان القدر موجبًا فعل المقدور في حق الخلق فإنّه، علىٰ ما تحقّق بين العلماء، ما علمه الله من أفعال العباد. وكما أنّه علم ذلك، كتبه في اللوح ليظهر لملائكته علمه للأمر قبل كونه، فتسبّح بحمده وتعلم مقدار ما اتّصف به وتكلّم به في كتبه التوراة والإنجيل والقرآن. وكلامه صفة، ومن صفته الصدق الذي لا يجوز عليه سواه. وكما أنّه لا يمكّن الخلق أن يفعلوا خلاف ما علمه لئلا ينقلب عليه جهلًا، ولا يفعلوا خلاف ما أخبر به لاستحالة أن يعود خبره كذبًا، كذلك لا يجوز أن يفعل هو ما علم سواه ولا يفعل إلا ما أخبر به فيفضي إلىٰ أنّه ما تمّ له الوصف إلا بالخلق، وأنّ فعله في حجر علمه وخبره. فالقدر قاضٍ علىٰ أفعاله وأفعال خلقه(٣).

وامتناع ابن عقيل عن التعليق علىٰ المقولة السابقة، يظهر بوضوح تبنيه لقول القدرية؛ إذ وجد فيها ما يبررها في مقابل مقولة المعتزلي أبي يوسف القزويني (ت ٤٨٨هـ = ١٠٩٥م). ولما احتجزه السلاجقة لرفضه تسليم ما أودعه عنده بنو جهير الوزراء من أموال، قيل له: ادع الله. فقال القزويني: «ما لله في هذا من شيء، هذا فعل الظلمة!» فعلق ابن عقيل بقوله:

---

(١) «طريق الهجرتين»، (ص/ ١١٤)، (السطر/ ٤) من أسفل الصفحة.

(٢) «تحفة الوصول»، (ورقة/ ٣١ب). اقرأ: محمولًا ومخيرًا، بدلا من محمولن ومخيرن، كتبت خطأ بالعامية.

(٣) «الفنون»، (ص/ ٤٤٩).

إن قصد بذلك التعديل ونفي الجور [لأنه معتزلي] فقد أخرج الله عن التقدير، ثم هب أنه ليس هو المقدر لذلك، أليس بقادر علىٰ المنع والدفع[1]؟

ومن الواضح أن ابن عقيل يؤمن بالقدر، ويعتبر نكرانه تقليلًا من قدرة الله وعلمه.

(١٠) أسماء الله:

يرىٰ ابن عقيل أنه لا يحل تسمية الله إلا بما سمىٰ به نفسه في كتابه، وسماه به رسوله[2]. فعنده: الله هو الذات الأزلية، الخالق، الباري. وإنّما القول التسمية. والقول لقائله، فإن كان كلام الله كان قديمًا، بما ثبت من قدم كلامه. وإن كان الاسم كلام آدميّ، مثل تسميات المسمّيات، كانت محدثة، من حيث هي كلام محدث. وإنّما يتكلّم الناس في الاسم هل هو المسمّىٰ، ويخلطون التسمية بالاسم بالمسمّىٰ . . . الأسماء، من حيث كونها كلامًا لله سمّىٰ بها نفسه، صفة لله، من حيث كونها كلامه. ثمّ هي منقسمة في معانيها التي تحتها علىٰ ثلاثة أقسام: منها ما يُعبّر به عن الذات، كذات، وشيء، وموجود. فهذا معناه الذات نفسها[3]، وهذا مثل قولهم [أي: الفلاسفة]: «الحدّ هو المحدود». فقولنا: «العلم هو معرفة المعلوم علىٰ ما هو به، فمعرفة المعلوم علىٰ ما هو به هي العلم». والحيوان الناطق المنتصب الضحّاك هو الآدميّ، والآدميّ هو الحيوان الناطق الذي ينتظم ما ذكرنا من الأوصاف. ولا يمكن أن يُدّعىٰ في قولنا: ذات، وموجود، وشيء، أنه صفة ولا غير؛ لأنّ من قال: «الاسم صفة للمسمّىٰ»، لو قال: «الذات صفة للذّات»، كان قائلًا: «إنّ الشيء صفة لنفسه». ولو قال: «هو غيره»، لكان الشيء غيرًا لنفسه.

فالجميع لا يصح. لم يبقَ إلا أنّ الاسم الراجع إلىٰ نفس الشيء هو الشيء، كما أن حدَّ الشيء هو الشيء، والمحدود هو الحدّ. ولهذا حدّوا[4] الحدّ بأنه قول وخبر ينبئ عن حقيقة الشيء. لكن حدّ الشيء هو ما أُثبت منه ذات وتركّبت منه طبيعة.

---

(١) «المنتظم»، (٩/ ٩٠).

(٢) «الإرشاد في أصول الدين»، نقلًا عن «تحفة الوصول»، (ورقة/ ٣١ب).

(٣) يبدو أن قول ابن عقيل، مثل قول القديس توما الإكويني، وهو أن وجود الله هو ذاته؛ فبالنسبة إلىٰ الله، الذات والوجود الشيء نفسه.

(٤) وتعريف ابن عقيل يذكّر بتعريف أرسطو، وقد رأينا بالفعل أن نظريته المعرفية أرسطية.

وقيل: ما تركّبت منه طبيعة الشيء وأُثبت منه ذاته. فخلافهم في الحدّ والمحدود نحوٌ من خلافهم في الاسم والمسمّىٰ، إلا أن الحدَّ أخصُّ بالمحدود من الاسم بالمسمّىٰ، حيث كان الحدّ. فهذا حكم الاسم الراجع إلىٰ الذات.

فأمّا القسم الثاني من الأسماء، فاسم دالّ علىٰ صفة ومشتقّ منها كعالم، وقادر، وحيّ، مشتقّ من علم، وقدرة، وحياة أو من حال هو سبحانه عليها، علىٰ قول من يثبت الأوصاف والأحوال. فهذا اسم صفة، إلا أنّ «عالم» لا يُقال هو نفس العلم، بخلاف ما قلنا في الأوّل؛ لأنّ العالم اسم لمن وصفه العلم، أو من ثبت كونه عالمًا. فهو اسم لحال هو عليها أو صفة هو عليها. فهذا يحسن أن يُقال اسم صفة للمسمّىٰ.

وأما القسم الثالث من الأسماء، فهو المشتقّ من فعل، كخالق، ورازق. فهذا اسم مشتق من فعل هو الخلق والرزق. وإلىٰ هذا أشار أحمد (ابن حنبل) بقوله «الله هو الله» يخصّ هذا الاسم لكونه اسمًا لا مشتقًا من فعل ولا من صفة؛ بل هو اسم خاصّ[(١)].

ورویٰ ابن عقيل في موضع لاحق من كتابه الفنون، منامًا رآه الفقيه والمحدث وكيع بن الجراح (ت ١٩٧هـ = ٨١٢م)، يقول:

رأيت في المنام رجلًا بجناحين. فقلت: من أنتَ؟ فقال: مالك بن دينار [ت ١٣١هـ = ٧٤٨م]. فقلت: ما اسم الله الأعظم؟ فقال: الله. قلت: وما الدليل علىٰ ذلك؟ قال: قوله لموسىٰ «إنِّي أنَا الله»؛ ولو كان له اسم أعظم منه قال «أنا»، وتسمىٰ بذلك الاسم[(٢)].

---

(١) «الفنون»، (ص/ ٢٣٨ - ٢٤٠).

(٢) «الفنون»، (ص/ ٧٤٧)، (السطر/ ١٧)، أنا: من المحتمل أن الناسخ حذف ما ظنه تكرارًا: أنا أنا.

خامسًا
التكليف ومسألة التحسين والتقبيح

(١) أصول التكليف:

والتكليف روح الفقه. وهو نهم ابن عقيل الفكري الأول، وعامود كتاباته. وشرع الله مبيِّن لتكليف الإنسان. والمرء مكلَّف بطاعة أوامر الله واجتناب نواهيه. والعقل دليل للشرع. ويسقط التكليف عن فاقدي الأهلية: الصغير، والنائم، والمجنون. وكل من سواهم مكلَّف - مكلَّف بفعل الخير واجتناب الشر.

يقول ابن عقيل بأن التكليف لا يقع إلا من الله، وهو قول القديس توما الإكويني أيضًا. والفرق بينهما يكمن في الطريق الذي يأخذه التكليف من الله للبشر. فبالنسبة إلىٰ القديس توما، يصل التكليف الإلهي للبشر عن طريق طبيعة الأشياء. أما ابن عقيل فيرىٰ أن الطريق مباشر، من الله للبشر، فلا يوجد في الإسلام مفهوم الحق الطبيعي. ولو كان هناك من واسطة بين الله والبشر، لكانت رسولَ الله، النبيَّ محمدًا، لكن وظيفته هي تبليغ رسالة الله، التي تلقاها من الملك جبريل، وهو أيضًا مكلَّف بها.

والمجتمع في التصور الإسلامي منقاد بالشرع، ويتحقق مراد الشرع بالالتزام الخلقي، وليس بقوة الإجبار، إلا مع الذين ينكرون الله ووحدانيته. والمجتمع الإسلامي قائم علىٰ الولاية، لا السلطة. فتشريعاته دينية، لا سياسية، التي ينشأ منها التوتر بين العلماء والسلطة الحاكمة. والشرع الإسلامي من النوع الأخلاقي، فالتكليف فيه تبع لإرادة الله؛ فهو شرع خاضع للمشيئة الإلهية. فالمفتي المسلم يحدّد التكليفات علىٰ هدًى مما أراده الله، وأوامره ونواهيه مذكورة صراحة في وحيه،

أو تفهم ضمنًا مما جاء في الوحي. ومصدر التكليف هو الله. وهنا يكمن الفارق بين أصول الفقه والكلام. فأصول الفقه علم وعمل، عمل قائم علىٰ العلم. أما الكلام فهو علم لا يستلزم عملًا. وأصول الفقه علم يقتضي عملًا، علم وتكليف يصوغ هذا العلم في صورة عمل. وعلىٰ النقيض، فالكلام علم لا صلة له بالتكليف.

(٢) العقل والشرع وعلاقتهما بالحسن والقبيح:

لتحديد الحسن والقبيح علاقة مباشرة بالتكليف. فلو كان العقل هو ما يحدّد الحسن والقبح، فما علىٰ المرء سوىٰ التفكُّر، وفي هذه الحالة يكون هو «مقياس كل الأشياء». ومثل هذا القول ينقض الأحكام الشرعية، الموضوع الأساسي لأصول الفقه. وفي المقابل، لو كان الوحي هو ما يحدّد الحسن والقبيح وخالفه المرء، فسيسأل أمام الله علىٰ عدم استجابته.

ولم يلجأ أهل السنَّة للفلسفة من أجل مسألة التحسين والتقبيح، بل للوحي. وكون الشافعي لم يتناول هذه المسألة في كتابه الرسالة، لم يكن بالعائق الكبير أمام أهل السنة؛ وذلك لسبب بسيط وهو أن التحسين والتقبيح مصدره أوامر الله ونواهيه. وهذه هي عماد كتب أصول الفقه. فالحسن: ما أمر الله به وندبه. والقبيح: ما حرمه الله ونهىٰ عنه. وقد سلم الشافعي في الرسالة بوجود الله، وصحة الوحي، ووجوب طاعة المسلم لمقتضىٰ أوامر الله ونواهيه.

وعلىٰ العكس من فقهاء السنَّة عامة، جعل المتكلمون مهمة التحسين والتقبيح من اختصاصات العقل، لا الشرع. يرىٰ ابن عقيل وعامة المحدثين، أن العقل ليس حاكمًا وإنما محكوم عليه. ومتىٰ تعلق الحكم بفعل العبد، وجب علىٰ العقل أن يتنحىٰ ويستجيب لحكم الشرع. وجميع القيم المرتبطة بالأشياء وأسبابها مذكورة في الوحي، ولا سبيل للعقل بها؛ لأن العقل لا يملك أن يفرض أيًّا من الأحكام الدينية أو القيم. ويتوصل للأحكام بنظر العالم في الأدلة الشرعية، لا من خلال رغباته ونزواته الشخصية.

يرىٰ ابن عقيل أن العقل يفرِّق بين الخير والشر، لكنه مذعنٌ للشرع، والشرع فقط يقرّ ما هو حسن وما هو قبيح. ولو حدث أن ظهر تعارض بين الشرع والعقل في أمر ما، فلا بدَّ من اعتبار كل الأحوال. فمثلًا، العقل يرىٰ أن قتل المرء أباه أمرٌ قبيح،

لكن الشرع، في حال التخصيص، قد يقرّ بحسن ذلك، كما في الحرب ضد المرتدين. يقول ابن عقيل، في بعض الأحوال، بأفضلية العقل لا الشرع. وهذا ما يجعله معتزليًا، للوهلة الأولىٰ. لكنه يقدّم العقل فقط؛ لأن له وظيفة أولية يقوم بها، وهي إثبات وجود الله الذي يجب أن يطاع، وصدق نبيّه وصحة الرسالة. فيجب إثبات صحة القرآن والسنَّة النبوية، والعقل وحده قادر علىٰ ذلك.

فمتىٰ تمت هذه المهمة، تأخر العقل وتصدر الشرع. وعليه، يمكن القول بأن ابن عقيل يرىٰ أسبقيتين: أسبقية للعقل وأسبقية للشرع، بهذا الترتيب. ومتىٰ أدىٰ الأول مهمته الخاصة، جعل نفسه تحت سلطة الشرع.

وعليه:

(١) فالعقل يثبت حقيقة وجود الله، ومن ثمَّ الأساس لإثبات صحة مصدر التشريع الأول، القرآن.

(٢) القرآن يثبت صدق النبيّ، ومن ثمَّ الأساس لإثبات صحة مصدر التشريع الثاني، السنَّة.

(٣) ثم تثبت السنَّة صدق الإجماع، عماد السنَّة. ومع تحديد وظيفة أصول الدين وتحجيم دوره، يتراجع ليتقدّم أصول الفقه. والكلام مستثنًى من هذين الأصلين، ففي أحسن أحواله مُحَال للرد علىٰ الاعتراضات، وفي أسوئها يحرم لخطره علىٰ المعتقد.

ذكر ابن عقيل، في كتاب الواضح، بعض العبارات الملغزة علىٰ نحو مذهل. فقد أكَّد أن التحسين والتقبيح منوطٌ بالشرع، لا العقل؛ لأنه قال (الواضح في أصول الفقه)، لا أصول الدين. ثم فسَّر ذلك بقوله: فلو كنت أضع كتابًا في أصول الدين لأظهرت أن التحسين والتقبيح من قضايا العقل، لكني أضع كتابًا في أصول الفقه فالوحي هو ما يحسّن ويقبّح. قد يبدو من هذا أن ابن عقيل يؤمن بالحقيقة المزدوجة، أي حين نتعامل مع علم واحد، أصول الدين، تكون لدينا حقيقة، وحين نتعامل مع علم آخر، أصول الفقه، تكون لدينا حقيقة أخرىٰ، حول الشيء نفسه. لكن هذا ليس ما قصده. فقد قصد أن كتابًا موضوعًا في أصول الدين سيكون معتمده العقل وحده؛ فوظيفته إثبات صحة الوحي. ولفعل هذا، يعتمد علىٰ العقل، الذي مثله مثل الوحي، نعمة من الله. فهذه المنحة الإلهية لها القدرة علىٰ التفرقة بين الحق والضلال. وفي

غياب الوحي، لن يكون بمقدار العقل التفريق بين الحق والضلال فقط، وإنما سيكون الأداة الوحيدة القادرة علىٰ التحسين والتقبيح. لكن، بما أن الله تكلم، فإرادته وحده تقرر ما هو حسن وما هو قبيح، فهو وحده المشرّع. يجب علىٰ المرء المتصدي للدفاع عن الإسلام ضد خصومه أن يجادلهم وفق أصولهم، وأن يدحض أقوالهم ببيان مخالفتهم لأصولهم الخاصة. فالعقل يخاطب كل العقلاء، أما الشرع فلا يخاطب سوىٰ معتقديه. ويعتمد أصول الدين علىٰ العقل فقط، وأصول الفقه يستخدم العقل الخاضع لإرادة الله. وكأن ابن عقيل يقول بالفعل: والآن أكتب في أصول الفقه، الذي ثبتت صحة مصادره -القرآن والسنَّة- بالعقل؛ لأنني عرفت بالعقل أن الله موجود، وأنه تكلم، فمن التعسف أن أقرِّر أحكام أفعال العباد والأشياء طبقًا لهواي الشخصي. ويرىٰ ابن عقيل أنه يمكننا أن نطلق علىٰ أصول الفقه «أصول الدين»؛ لأن غرض أصول الفقه الوصول لمعرفة واجبات الإنسان تجاه خالقه. وهذا، عند المحدثين، هو الدين.

والدين مصطلح معناه الأساسي هو الطاعة.

ولابن عقيل مقالة في التحسين والتقبيح، وردت في مناظرة[1]. وقد حدَّد طرفي المناظرة: أهل السنّة، وعرَّفهم بـ «الفقهاء وأصحاب الحديث»، والمتكلمين. ومذهب أهل السنَّة أن «الحسن ما حسّنه الشرع، والقبيح ما قبّحه الشرع». ومذهب المتكلمين «القبيح قبيح بمعنًى يعود إلىٰ النفس، والحسن معنًى يعود إلىٰ النفس». قال أهل السنة إن الحسن لا يعلم إلا إذا أباحه الشرع، أو أمر به، فأوجبه، أو ندب إليه، أو مدحه، أو وعد بالنعيم لفاعله، كالصلاة والصيام والصدقة وبر الوالدين، وما يشاكل ذلك من ذبح الحيوان، وقتل الآباء في الجهاد. رغم أن العقل لا يقرّ بآخر حالتين، لكن لما ورد الشرع بتحسينهما، حكمنا بذلك. وفي المقابل، إذا حظر الشرع شيئًا أو حرَّمه وزجر عنه وتوعد عليه بالنار، فهو القبيح، وإن كان العقل لا يأباه ولا يقبّحه، كالربا، والفرار من الزحف لحفظ النفس أو جبنًا. وقال المتكلمون إنهم يجدون القبيح من ذات الشيء. فإذا كان في نفسه علىٰ صفة يذمّها العقل وينكرها، فهو القبيح وذلك كالظلم، وعقوق الوالدين، وكفران النعم، والفساد، وما يؤدّي إليه.

---

(١) «الواضح»، (١/ ١١١، ١١٢).

ثم مضىٰ ابن عقيل في ذكرِ دلائل من القرآن علىٰ ما ذهب إليه. فقال: «لولا أنه ليس بموضعه (التحسين والتقبيح) لأطلت، لكن نذكر ما يليق بهذا الكتاب». لاحظ أن ابن عقيل اعتبر مسألة التحسين والتقبيح ليست من مواضع عمل في أصول الفقه. والشافعي، علىٰ سبيل المثال، لم يتناولها في كتابه الرسالة. فموضعها الصحيح هو كتب أصول الدين. ومع ذلك، فقد تناولها في كتابه الواضح لتعلُّقها بالتكليف. والنتيجة أن مسألة التحسين والتقبيح مما له علاقة بالأصلين: أصول الدين وأصول الفقه، فالأول له تعلُّق بها أكثر من الثاني. وذهب ابن عقيل إلىٰ أن العقل لا يمكن أن يختص بالتحسين والتقبيح، فهما مما يعلم بالعلم الضروري، أو من خلال الأدلة المنطقية. فهو قد يتفق مع المتكلمين أن العقل قد يقوم بالتحسين والتقبيح، شريطة أن يكون ذلك في حالة عدم ورود النص، لكن إن ورد الوحي، فإرادة الله لها السبق علىٰ العقل.

(٣) قبل ورود الوحي:

يكمن الإشكال في حكم الأشياء وأفعال العباد قبل ورود الوحي، هل هي مباحة أم محرَّمة؟ فلا يمكن الإفتاء سواء في أفعال العباد أو الأشياء التي خلقها الله ومن ثَمَّ يتصرف فيها من دون الوحي. فلا يمكن للفقيه، في غياب الوحي، أن يقول بإباحة أو حرمة هذه الأشياء، ولا القول بحسن وقبح أفعال البشر. ويستخدم الفقيه العقل للاجتهاد وذلك علىٰ هدي من الوحي، أما قبل ورود الوحي، فلا دور له. ففي واقع الأمر ليس هناك من فقهاء قبل الوحي، ولا آراء فقهية لكن هناك العقل، المنحة الإلهية للبشر، التي يمكنها التفريق بين الحسن والقبيح. ولأن «الأصل في الأشياء الإباحة»؛ فللمؤمن الحق أن يأتي من الأشياء ما شاء، وتخضع أفعاله لحكم العقل، وذلك قبل ورود الوحي. ويرىٰ ابن عقيل أن كل أحكام العبادات والعقود ثابتة بالوحي دون العقل[1]. وهذا يشمل جميع أبواب الفقه؛ إذ هو العلاقة بين العبد والرب، وبين العبد والعبد، وهو ما يشار إليه في كتب الفقه بالعبادات والمعاملات.

وقد وردت مسألة التحسين والتقبيح في بدايات كتاب الواضح لابن عقيل. واختلف العلماء في حصول التحسين والتقبيح بالعقل أم بالنص. فقال المتكلمون

---

(١) المرجع السابق، (١/ ٣٢).

بالتحسين والتقبيح العقليين. وحُكي أن ممن قال بهذا القول: أبا الحسن التميمي الحنبلي. لكن ابن عقيل يقول: والمعوّل عليه تقبيح الشرع وتحسينه، والعقل محكوم عليه لا حاكم[1]. وقد رأينا في الفقرة السابقة المنقولة من كتابه الواضح، أنه يفرِّق بين الأفعال الراجع حكمها إلىٰ العقل، وبين الراجع حكمها إلىٰ الشرع، وبالتالي يختلف حكمها الشرعي. لاحظ أهمية وظيفة العقل، رغم فصله الأحكام العقلية عن الشرعية:

اعلم أن أحكام جميع الأفعال لا تخرج عن حكمين: عقلي وشرعي، لا ثالث لهما. فأما الأحكام العقلية الثابتة لها، فهي التي تكون علتها في ذواتها من الأحكام والصفات إما لأنفسها، وما هي عليه في أجناسها التي خلقها الله عليها، أو لمعانٍ تتعلق بها ضربًا من التعليق. فالأول نحو كون الفعل حركة وسكونًا وإرادة وعلمًا ونظرًا، وأمثال ذلك. والثاني نحو كون الفعل مقدورًا ومعلومًا ومدركًا ومرادًا ومذكورًا، وأمثال ذلك مما يوصف به، لتعلق العلم والإرادة والذكر بها. وكذلك وصفها بأنها أعراض وحوادث، وموجودة، وغير ثابتة، ونحو هذا، إنما هي أحكام عقلية، فلا يجوز أن يثبت لها حكم عقلي لمعانٍ توجد بها وتختص بذواتها؛ لكونها أعراضًا يستحيل حملها لأمثالها من الأعراض. وذلك نحو استحالة وصفها بأنها متحركة وساكنة وحيّة وعالمة ومريدة، وأمثال ذلك.

وعلىٰ هذه الأحكام التي قدّمنا ذكرها أحكام عقلية غير شرعية. ومعنىٰ إضافتها إلىٰ العقل أنها مما يعلم كون الفعل عليها بقضية العقل المنفرد عن السمع. وقبل مجيء السمع، فكل حكم للفعل عُلم من هذا الطريق مما ذكرناه، وأضربنا عن ذكره، فإنه حكم عقلي ليس بشرعي. *ولا يُعْنَىٰ بذلك أنه لا يصح أن يرد السمع بالإخبار عن كونها كذلك، وتأكيد أدلة العقل علىٰ أحكامها؛ وإنما يُعنَىٰ أنها مما يعلم عقلًا، وإن لم يرد السمع*. وقد دخل في هذه الجملة سائر أفعال العباد، المكلَّف منهم وغير المكلَّف، وأفعال سائر الحيوان كلها؛ لأنها لا تنفك كلها من الأحكام التي ذكرناها.

والضرب الثاني من أحكامها أحكام شرعية. وهي التي تختص بها أفعال المكلفين من العباد دون غيرها. وذلك نحو كون الكسب حسنًا وقبيحًا، ومباحًا ومحظورًا،

---

(١) المرجع السابق، (١/ ١٢).

وطاعة وعصيانًا، وواجبًا وندبًا، وعبادة وقربة، وحلالًا وحرامًا، ومكروهًا ومستحبًا، وأداءً وقضاءً، ومجزئًا وغير مجزئ، وصحيحًا وفاسدًا، وعقدًا صحيحًا أو باطلًا أو فاسدًا. فكل هذه الأحكام الثابتة للأفعال الشرعية شرعية، لا سبيل إلىٰ إثبات شيء عنها والعلم به من ناحية قضية العقل. وهذا هو معنىٰ إضافتها إلىٰ الشرع، لا معنىٰ له سوىٰ ذلك. غير أنه لا يمكن أن يعرف أحكامها الشرعية إلا بتأمل العقل، ويستدل بعقله علىٰ صحة السمع وصدق مورده، ويلقي التوقيف علىٰ هذه الأحكام من جهته، أو من جهة من خير منه. ولولا ورود السمع بها، لَما عُلم بالعقل شيء منها . . .[1].

وهناك فقرة طويلة في الواضح، تناول فيها ابن عقيل مسألة الحسن والقبح، والحظر والإباحة، وكونها من مقتضيات العقل أم الشرع. وقد نُقِلَ جزء جيد من هذه الفقرة في كتاب المسودة، الذي أودع فيه جدُّ ابن تيمية، وأبوه، وابن تيمية نفسه آراءهم في أصول الفقه[2]. أوضح ابن عقيل أن مسألة التحسين والتقبيح كانت محلَّ جدل كبير بين العلماء. وقول أحمد بن حنبل إن العقل لا يحسّن ولا يقبّح، ولا يحلّل ولا يحرّم. ولأبي يعلىٰ رأيان مختلفان، استنادًا لما روي عن ابن حنبل في مسألتين فقهيتين مختلفتين: حظر العقل في الأولىٰ، وأباح في الثانية. وقد قال بالحظر معتزلة بغداد، والإمامية، والشافعي ابن هبيرة (ت ٣٤٥هـ = ٩٥٦م). وقال بالإباحة معتزلة البصرة، والجبائي (ت ٣٠٣هـ = ٩١٥م)، وجماعة من الأحناف طبقًا لما أورده السرخسي (ت ٤٣٩هـ = ١٠٤٧م). وتوقف في المسألة الأشاعرة، وبعض الحنابلة، وجماعة من الشافعية فيهم الصيرفي (ت ٣٣٠هـ = ٩٤٢م) وأبو علي الطبري (ت ٣٥٠هـ = ٩٦١م). قال ابن عقيل: صاحب الوقف أقربُ إلىٰ الحظر لأنه يجنح عن الفتوىٰ بالإقدام كالحاظر.

وعليه، فقول ابن عقيل في مسألة التحسين والتقبيح والحظر والإباحة، هو أن العقل لا بدَّ أن ينقاد لأوامر الشرع ونواهيه. فإذا لم يرد نصٌّ من الشرع، توقف العقل عن الحكم حتىٰ يرد النص. ولا يمكن للمفتي أن يفتي في حالات سكت عنها الشرع.

---

(١) المرجع السابق، (١/ ٤٤ - ٤٦).

(٢) المرجع السابق، (الأوراق/ ١٢٤أ - ١٢٨أ)، والمسودة، (٣/ ٤٧٩، وما يليها).

ورغم أن العقل يقدر أن يفرق بين الحسن والقبيح، إلا أنه لا يمكنه تحديد ما يكون مباحًا أو ما يكون محرمًا. فالاستنتاج واضح: وهو أن المفتي لا يمكنه الإفتاء في كلا الحالين. وهذا يترك للعامي حرية الفعل علىٰ أي الوجهين، اعتمادًا علىٰ قاعدة الأصل في الأشياء الإباحة. فوحده الوحي يقرر ما عجز عنه العقل، وفي حال غياب هذه التقريرات، يصير العقل حرًّا في التقرير تبعًا لما يراه. وأشار ابن عقيل، الذي أولىٰ العقل أهمية بالغة، في أكثر من مناسبة إلىٰ أن العقل والشرع مصدرهما واحد، أي الله. فإذا نطق الشرع سمع العقل وانقاد، وإذا سكت الشرع عمل العقل بما يراه.

(٤) التكليف بما لا يطاق:

سيطرت مسألة التكليف علىٰ فكر ابن عقيل. فخلال الجزء الموجود من الفنون، كانت مادة للعديد من خطبه ومواعظه، فبان أنها شغلت باله في أواخر سني حياته. ولما قال مناظر بأن كلًا من البشر والبهائم مخاطبون بأوامر الشرع ونواهيه، وأن كليهما مكلَّف، وساق من الآيات ما يؤيد قوله. اتهمه ابن عقيل بأنه «يفوح منه التناسخ»، وساق من الآيات ما يرد به علىٰ دعواه. ثم أشار ابن عقيل أن البشر خاضعون للتكليف، والبهائم للتسخير. فالله خالق كل شيء، لكن الإنسان وحده، من دون جميع المخلوقات، هو المكلف بطاعة أوامر الله واجتناب نواهيه. أما الحيوانات فمجبرة، ومنقادة، ومأمورة. والنتيجة هنا واضحة: فالإنسان له إرادة حرة ومطلوب منه الطاعة، فهو إما يختار الطاعة أو العصيان. والأمر نفسه ليس صحيحًا في حق الحيوانات؛ إذ تتصرف بفطرتها التي أودعها فيها الخالق[١].

وردًّا علىٰ سؤال إن كان يحسن في العقل تكليفُ من يعلم أنه يخالف ولا يطيع، أجاب ابن عقيل بالإيجاب. والسبب أن المعلوم تابع للعلم، فبحسب المعلوم يدرك العلم، وليس العكس. والعلم كمرآة تظهر صورة الوجه، إن كان حسنًا أظهرته حسنًا، وإن كان قبيحًا ظهر فيها قبيحًا. أما الحسن والقبح فلا يقعان بسببها؛ فهي كالمصباح يكشف ما سترته الظلمة[٢]. ونقل ابن عقيل في فقرة أخرىٰ رأي القاضي أبي زيد

(١) «الفنون»، (ص/ ١٥٣، ١٥٤).

(٢) المرجع السابق، (ص/ ٤١، ٤٢)، واقرأ في (ص/ ٤١)، (السطر/ ١٣): لأنَّ العلم تابع للمعلوم، بذكر العلم قبل المعلوم، بدلًا من التنكيس الحاصل.

الدبوسي، الموافق لرأيه الخاص: «الإيجاب من الله جبر لا يقف علىٰ الرجاء من المكلَّف، ولا علىٰ القدرة علىٰ الأداء»[1]. قال ابن عقيل في أحد تأملاته:

إذا نظرت إلىٰ حقائق التكليف عرفت أنه كلَّفك ضد ما تميل إليه الطباع بالكليّة . . . وأعدَّ للطاعة أوفىٰ جزاء وأسبغ عطاء[2].

(١) المرجع السابق، (ص/ ١٩٦).

(٢) المرجع السابق، (ص/ ٢٦٨).

سادسًا

النبوات

ومصدرا التشريع الأساسيان هما القرآن والسنَّة. وتكمن أهمية النبيّ في دوره كمبلغ للقرآن، ولسنّته، أي أقواله وأفعاله وتقريراته. فالسنَّة النبوية هي ما تؤكد صحة الإجماع، إجماع الأمة المسلمة ممثلة في فقهائها المعتبرين. ولهذه المصادر الثلاثة لأصول الفقه -القرآن والسنَّة والإجماع- علة في شخص النبيّ، من حيث أهمية النبوات في فكر ابن عقيل. وفي ظل غياب كتابات ابن عقيل الخاصة بهذا الموضوع، فهذا الفصل عن النبوات معتمد علىٰ المنتخبات المحفوظة في أغلب عمل ابن الجوزي «**الوفا بأحوال المصطفىٰ**».

(١) محمد الإنسان:

* دين محمد:

يعتقد بأن النبيَّ محمدًا كان مؤمنًا من قبل بعثته. وقد نقل عن ابن عقيل قوله إن محمدًا: «لم يكن علىٰ دين سوىٰ الإسلام، ولا كان علىٰ دين قومه قط؛ بل ولد نبينا مؤمنًا صالحًا، علىٰ ما كتبه الله وعلمه من حاله»[١].

وفي موضع آخر، نقل ابن عقيل قول أحمد بن حنبل بهذا الخصوص، وهو أن محمدًا كان يتعبَّد بكل ما صحَّ أنه شريعة الأنبياء قبله، ما لم يثبت نسخه. ثم ناصر قول ابن حنبل بقوله إن هذا قد دلَّ عليه القرآن في قول الله: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ هَدَى ٱللَّهُۖ

(١) نقلًا عن «لوائح الأنوار البهية»، (٢/ ٢٩٢).

﴿فَبِهُدَىٰهُمُ ٱقْتَدِهْ قُل لَّآ أَسْـَٔلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرَىٰ لِلْعَـٰلَمِينَ﴾[١].

*** فضله:**

جعل ابن عقيل أفضلية النبيّ فوق كل المخلوقات.

سألني سائل: «أيما أفضل حجرة النبيّ أم الكعبة؟» فقلت: «إن أردت مجرد الحجرة، فالكعبة أفضل. وإن أردت وهو فيها، فلا والله! ولا العرش وحملته ولا جنَّة عدن ولا الأفلاك الدائرة؛ لأن بالحجرة جسدًا لو وزن بالكونين لرجح»[٢].

*** صفاته:**

رعىٰ النبيُّ الغنم، كما فعله كل الأنبياء من قبله. وقد ورد ذلك من حديث أبي هريرة، أن النبيّ قال: «ما بعث الله نبيًا إلا رعىٰ الغنم . . . نعم، كنت أرعاها علىٰ قراريط (عملة) لأهل مكة»[٣]، وصفات الراعي هي الصبر، وسعة الصدر. قال ابن عقيل: «لما كان الراعي يحتاج إلىٰ سعة خلق وانشراح صدر للمداراة، وكان الأنبياء مُعَدّين لإصلاح الأمم، حَسُن هذا [أي: الرعي] في حقهم»[٤].

*** صلاة الله عليه:**

أورد ابن تيمية أن أبا حنيفة يرىٰ أنه من الجائز الدعاء بصلاة الله علىٰ غير النبيِّ، كالخلفاء الراشدين الأربعة. وروي هذا أيضًا عن أحمد بن حنبل، الذي روىٰ أن عليًّا، زوج بنت النبيِّ، قال للخليفة عمر: «صلىٰ الله عليك» وهو اختيار أكثر أصحاب ابن حنبل، كالقاضي أبي يعلىٰ، وابن عقيل، وعبد القادر الجيلاني، وآخرين[٥].

*** مزية مسجده:**

يبدو من تعليق ابن عقيل علىٰ الحديث المروي في فضل المسجد النبوي، أنه يستنكر الزيادات الحادثة علىٰ المسجد من بعد النبيّ. والحديث مروي بتمامه في

---

(١) «الوفا بأحوال المصطفىٰ»، (ص/ ١٣٩).

(٢) «بدائع الفوائد»، (٣/ ١٣٥ - ١٣٦).

(٣) انظر هذا الحديث في «صحيح البخاري»، (كتاب/ ٣٧)، (الباب الثاني).

(٤) «الوفا بأحوال المصطفىٰ»، (ص/ ١٤٢).

(٥) ابن تيمية.

البخاري[١]، نقل عن ابن عقيل قوله: «قول النبيّ «**صلاةٌ فِي مَسْجِدِي أَفْضَلُ مِن ألفِ صَلاَةٍ فِيْمَا سِوَاهُ إلاَّ المَسْجِدَ الحَرَامَ**»، إشارة إلىٰ ما كان مسجدًا في زمانه لا إلىٰ ما أدخل في المسجد من الزيادة»[٢].

*** حبُّه للنساء:**

قال ابن عقيل بشأن كثرة عدد زوجات النبيّ: استكثارُه من النساء وزيادته علىٰ ما أبيح لأمته، دليل علىٰ أنه لم يَبْنِ لنفسه ناموسًا، ولو أراد الناموسَ، لاشتغل بالتعبُّد عن النساء[٣].

وقد روي من حديث أنس بن مالك، أن النبيّ قال: «**حُبِّبَ إليَّ مِنَ الدُّنْيَا الطِّيْبُ والنِّسَاءُ وجُعِلَتْ قُرَّةُ عَيْنِي في الصَّلاَةِ**». شعر ابن عقيل أن هذا الحديث يحتاج للإيضاح، فعلق بقوله: «إنما قال: «**حُبب إليّ من الدنيا**» لإقامة العذر وبراءة النفس من الانتماء إلىٰ مَحبَّة الدنيا بمجرد الاختيار». وعلق ابن عقيل علىٰ قوله «**وجعلت قرة عيني في الصلاة**» أنه: «لظهور آثارٍ من العبودية بها يظهر ما لا يظهر في سائر العبادات». وقد ردَّ ابن الجوزي قول ابن عقيل، وذكر قوله هو: إنه حُبِّب النساء لمفضل التناسل. وأمّا الطِّيب فإنه من الأدب في خدمة الحق ولقاء الخَلْق. وأما الصلاة فإنها لمّا كانت في الدنيا نُسبت إليها[٤].

(٢) محمد النبيّ:

*** رسالته:**

أفتىٰ ابن عقيل، وأقرها الكيا الهراسي وأبو بكر الشاشي (ت ٥٠٧هـ = ١١١٤م)، بأن يهوديًا قال بين يدي قاضٍ: «لا ننكر أن محمدًا بُعث إلىٰ العرب». فسأله القاضي: «وتقول إنه جاء بالحق؟» فأجاب: «نعم». فأفتىٰ جماعة من الفقهاء أن اليهودي قد أسلم. أما فتوىٰ ابن عقيل، التي أقرها فقهاء آخرون، فكانت كالتالي:

---

(١) أخرجه البخاري في كتاب فضل الصلاة باب فضل الصلاة في مسجد مكة والمدينة رقم (١١٩٠).

(٢) «الوفا بأحوال المصطفىٰ»، (ص/ ٢٥٦).

(٣) المرجع السابق، (ص/ ٦٤٩).

(٤) المرجع السابق، (ص/ ٦٤٥).

لا شك أن قوله: «إنه بعث إلىٰ العرب» قول طائفة منهم [أي: من اليهود]، وقوله بعد هذا: «وأعتقد أنه جاء بالحق» يرجع إلىٰ ما أقرَّ به من أنه جاء رسولًا إلىٰ العرب. فإذا احتمل أن يعود كلامه إلىٰ هذا لم يخرج من دينه بأمر محتمل(١).

والأمر واضح، وهو أن ابن عقيل، والهراسي، والشاشي يرون أن رسالة النبيّ للبشر عامة، وليست قاصرة علىٰ العرب أو المسلمين خاصة.

*** صدقه:**

والله يثبت صدق النبيّ دائمًا، فلن يدع الله من يتقول عليه:

ومن أكبر الدلائل علىٰ صدق نبينا، أن الباري -سبحانه- إنما يُمْهل الكذاب يسيرًا ثم يستأصله بالعذاب. فيجوز أن يُمهل من يكذب عليه سنين، ثم يثبِّت شريعته بعده. وقد أقدم علىٰ نسخ شريعتين قبله [أي: قبل محمد]، وحلَّل السَّبْت. ثم ينصر أتباعه علىٰ الأمم ويؤيد حكمته بالإعجاز. حاشاه أن يفعل ذلك [أي: ينصر النبيّ، وهو يكذب عليه]؛ إذ لو فعله لم يُتَبين الصدقُ من المحال. ألم تسمعه -تعالىٰ- يقول: ﴿وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضَ ٱلْأَقَاوِيلِ ﴿٤٤﴾ لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِٱلْيَمِينِ ﴿٤٥﴾ ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ ٱلْوَتِينَ ﴿٤٦﴾ فَمَا مِنكُم مِّنْ أَحَدٍ عَنْهُ حَٰجِزِينَ﴾. فمن طعن في صدقه طعن في عدل الباري وحكمته؛ لأن الطعن يتوجه علىٰ المعِين(٢).

ولعل إنكار ابن عقيل الجازم لوقوع الكذب، متأثر بالحاجة لصدق النبوة؛ فمن دون صدقها، لا تقوم برسالة الأنبياء حجة.

*** صحة رسالته:**

أشار ابن عقيل أن خير دليل علىٰ صحة دعواه بتأييد الله للنبيّ، هو علم النبيّ بالأمور الغيبية، وانتشار رسالته وغلبته علىٰ كل الملوك:

من الدليل علىٰ صحة نبوة نبينا أنه كاتَبَ كسرىٰ وقيصر وغيرهما، وأمْرُه مع قومه كلهم ما استتبَّ، فضلًا عن عامة العرب، ولولا أنه مدفوع إلىٰ المكاتبة من جهة مَن إليه حفظُ العاقبة لم يفعل ذلك، فإن ذلك لا يَصْدر عن رأيٍ ذي رأيٍ قطُّ. ثم أفْضَىٰ

---

(١) «بدائع الفوائد»، (٣/ ١٤٤).

(٢) «الوفا بأحوال المصطفىٰ»، (ص/ ٣٥١، ٣٥٢).

الأمرُ إلىٰ أن قُسمت غنائم كسرىٰ في مسجده، وإنما كان يتكلم علىٰ ما اطلع عليه من انتشار دعوته وعُلوّها علىٰ كل المُلْك، فذاك الذي أطالَ لسانَه علىٰ الكل. فهل يكون في الاطلاع علىٰ الغيب أوْحَىٰ من هذا؟ ومن الثقة بالمرسِل له. فهذا الذي لِلْعالم أن يستدلّ به علىٰ صدقه. فما أسْخَف عقولَ الشاكِّين في نبوّته، مع تَشَعْشُع أنوار صدقه[١].

*** عالمية رسالته:**

ساق ابن عقيل عددًا من الأسباب لتدعيم عالمية رسالة النبيّ، في مقابل رسالات بقية الأنبياء. وأقواها هو أن رسالة محمد نسخت الرسالات السابقة عليه، ونسخ شرعه كل الشرائع من قبله:

فإن قال قائل: كيف قال: «وبعثت إلىٰ الخَلْق كافة». ومعلوم أن موسىٰ لمَّا بُعث إلىٰ بني إسرائيل لو جاءه غيرهم من الأمم يسألونه تبليغَ ما جاء به عن الله لم يَجُزْ له كَتْمه، بل يجب عليه إظهارُ ذلك لهم؟ ثم قد أُهلك الخَلْق في زمن نوح، وما كان ذلك إلا لعموم رسالته[٢]؟

فأجاب ابن عقيل علىٰ هذا السؤال، قائلًا:

إن شريعة نبينا جاءت ناسخة لكل شريعة قَبْلها، وقد كان يجتمع في العصر الواحد نبيَّان وثلاثة يدعو كل واحد إلىٰ شريعة تخصُّه، ولا يدعو غيره من الأنبياء إليها ولا ينسخها. بخلاف نبينا، فإنه دعا الكلَّ ونسخ، وقال: «**لَوْ كَانَ مُوسَىٰ حَيًّا مَا وَسِعَهُ إلاَّ اتِّبَاعِي**». وما كان يمكن عيسىٰ أن يقول هذا في حق موسىٰ. وأما نوح فإنه لم يكن في زمنه نبيٌّ يدعو إلىٰ ملته[٢].

*** الدعوة لم تكن بالسيف:**

قال ابن عقيل ردًّا علىٰ من قال إن النبيّ نشر الدين بالسيف:

يقول جُهَّال الملحدة: إنّ محمدًا بُعث (لهداية العالم) بالسيف. وهذا مُحال، إنما

---

(١) المرجع السابق، (ص/ ٧٤٣).

(٢) المرجع السابق، (ص/ ٣٧١، ٣٧٢).

بُعث بالبراهين والحجج، فلمّا لم يَقْبلوا قُتلوا بالسيف مكانَ عذابِ الله للأمم السالفة[1].

حجة ابن عقيل أن الله عذب الأمم السابقة، لكن بمبعث النبيّ أباح الله له أن يعاقبهم. والدليل علىٰ ذلك موجود في القرآن في الآيات المتعلقة بهذا الشأن.

*** ابتلاءاته:**

تثبت الابتلاءات التي تعرض لها النبيّ صبرَه، ورضاه بقدر الله. وهذه الابتلاءات حجة علىٰ الذين لم يتبعوه في بداية دعوته.

وقد روي من حديث أبي سعيد الخدري (ت ٧٤هـ = ٦٩٣م)، أنه قال:

جئنا النبيَّ فإذا عليه صالِبٌ من الحمَّىٰ، ما تكاد يَدُ أحدنا تَقَرُّ عليه من شدة الحُمَّىٰ، فجعلنا نسبّح، فقال: «**لَيْسَ أَحَدٌ أَشَدَّ بَلاَءً مِنَ الأَنْبِيَاءِ، كَمَا يُشَدَّدُ عَلَيْنَا البَلاَءُ كذلك يُضَاعَفُ لَنَا الأَجْرُ**»[2].

أجاب ابن عقيل، علىٰ قول السائل: «ما وجهُ تشديد البلاء علىٰ الأكابر؟»، بأن الله «كان له فيهم جواهر مُودعة أحبَّ أن يُظْهرها ويجعلها حُججًا علىٰ المتخلِّفين عنه، صبرًا علىٰ بلائه ورضًا بقضائه»[3].

(٣) معجزات النبيّ:

* المعجزة كدلالة علىٰ النبوة:

ذكر ابن تيمية أن عددًا من الحنابلة، مثل ابن عقيل، وأبي حازم (ت ٤٣٠هـ = ١٠٣٨، ابن القاضي أبي يعلىٰ الفراء)، والكلوذاني، وغيرهم يثبتون المعجزات بأن الربَّ حكيم لا يجوز في حكمه إظهار المعجزات علىٰ يد الكذاب[4]، ويرىٰ ابن عقيل أن صدق النبيّ أحد المبادئ الأساسية في «أصول الدين» التي يثبتها العقل.

---

(١) المرجع السابق، (ص/ ٧١١).

(٢) سعيد بن مالك الأنصاري الخزرجي، أحد صحابة النبيّ.

(٣) «الوفا بأحوال المصطفىٰ»، (ص/ ٧٧٢).

(٤) «منهاج السنة النبوية»، (٢/ ١٢)، وانظر مبحث وجود الله.

* **معجزاته:**

أطال ابن عقيل الحديث بشأن معجزات الأنبياء وفرّق بينها وبين سحر السَّحرة: لو كان السحر قَلْبًا للأعيان لساوىٰ الإعجازَ وتعذر علينا العلمُ بصدق الصادق؛ لأن الله -سبحانه- لم يجعل لنا طريقًا إلىٰ العلم إلا كون المعجز دالًّا علىٰ الصدق بكونه معجزًا عنه، فمتىٰ قلنا إن الساحر يَقْلب الأعيان كما نقول في حق النبيّ لم تَبْق ميزة، وانسدَّ الطريق إلىٰ حصول التحقيق. فإن قال قائل: فأيُّ ثقة تبقىٰ لنا بالمدرَكات مع قوله: ﴿وَقَوْلِهِمْ إِنَّا قَتَلْنَا ٱلْمَسِيحَ عِيسَى ٱبْنَ مَرْيَمَ رَسُولَ ٱللَّهِ وَمَا قَتَلُوهُ وَمَا صَلَبُوهُ وَلَٰكِن شُبِّهَ لَهُمْ وَإِنَّ ٱلَّذِينَ ٱخْتَلَفُوا۟ فِيهِ لَفِى شَكٍّ مِّنْهُ مَا لَهُم بِهِۦ مِنْ عِلْمٍ إِلَّا ٱتِّبَاعَ ٱلظَّنِّ وَمَا قَتَلُوهُ يَقِينًۢا﴾. فالجواب: أن القادر سَلَب حينئذ المدارِكَ حسبَ الأصلح، علىٰ ما اقتضت الحكمة صيانته، وتعجيز الكفار عما عزموا عليه(١).

فإن قال قائل: فما فائدة وقوع ما يجانس المعجزةَ من السّحر، والكهانة، وغير ذلك. فالجواب: أن المراد التكليف؛ لتخليص المعجزة من الشعبذة ليَحْظَىٰ الفارقُ بثواب الاجتهاد(٢).

وتكمن أهمية التفريق بين المعجزة والسحر في بيان صدق النبيّ وصحة رسالته المأمور بتبليغها للمؤمنين؛ فالرسالة الحقة تُكلِّف، فوجب التفريق بينها وبين كذب السحر.

إحدىٰ المعجزات المختصة بالنبيّ هي «حنين الجذع إليه». وبسبب حساسية ابن عقيل من الدهريين، لم يتردد في القول بأنه:

لا ينبغي أن يُتعجَّب من حنين الجذع ومجيء الأشجار إلىٰ رسول الله، فإن مَنْ جَعل في المغناطيس خاصيةً تجذب الحديد إليه، يجوز أن يجعل في الرسول خاصية تجذب إليه(٣).

(١) «الوفا بأحوال المصطفىٰ»، (ص/ ٢٩٩).
(٢) المرجع السابق، (ص/ ٣٠٠).
(٣) المرجع السابق، (ص/ ٣٢٤).

*** المخاطرة بإخبار الغيب:**

اهتمَّ ابن عقيل أيضًا بالتفرقة بين النبوة ودعاوىٰ القدرة علىٰ الإخبار بالمستقبل. فمن الخطر علىٰ نبي الإقدام علىٰ هذا الفعل؛ لأن فيه مخاطرة بفقدان ثقة المؤمنين:

إقدامُ الرسول علىٰ الإعلام بالغائبات والمستقبلات فيه مخاطرة عظيمة؛ لأن الأسود(١) ومسيلمة(٢) فضحهما تخمينهما، فخرج الخبر علىٰ خلاف ما أخبرا به. ونبينا يقول: ﴿سَيَصْلَىٰ نَارًا ذَاتَ لَهَبٍ﴾. فلو أنه أَسْلَم كان في هذا ما فيه، وإنما طالع العواقب، وذلك دليل علىٰ أنه كان شديد الثقة، فالحمد لله الذي ثبته علىٰ ذلك . . .(٣).

يبدو أن ابن عقيل يرىٰ أن للأنبياء حدًّا يسيرًا في الإخبار بالغيبيات.

(٤) النبيّ والقرآن:

*** القرآن ليس من تأليف النبيّ:**

من أهم الأمور عند ابن عقيل، بيان أن القرآن ليس من تأليف النبيّ. فأول وأهم ما ربط بينه وبين النبيّ هو أسلوب القرآن الذي لا يضاهىٰ، وقد قال النبيّ إنه تلقاه من جبريل. لذا من المهم إزالة أي شكوك حول تأليف النبيّ له، ببيان أنه لا يقدر أن يؤلِّفه. وقد استخدم ابن عقيل النقد النصي والأسلوبي لتدعيم حججه في نصرة أطروحته:

إذا أردت أن تَعْلم أن القرآن ليس من قول النبيّ إنما هو مُلْقًىٰ إليه، فانظر إلىٰ كلامه كيف يمتاز عن القرآن، وتلمَّح ما بَيْن الكلامين والأسلوبين، ومعلوم أن كلام الإنسان يتشابه وما للنبيّ كلمةٌ تُشَاكل نَمَط القرآن. ومن إعجاز القرآن أنه لا يمكن أحد أن يَسْتخرج منه آيةً قد أخذ معناها من كلام قد سبق، فإنه ما زال الناس يَكْشف بعضهم عن بعض فيقال: المتنبي [ت ٣٥٤هـ = ٩٦٥م] أخذ من البحتري [ت ٢٨٤هـ = ٨٩٧م].

---

(١) الأسود العنسي، (ت ١١هـ = ٦٣٢م).

(٢) أبو ثمامة مسيلمة بن ثمامة الوائلي، (ت ١٢هـ = ٦٣٣م).

(٣) «الوفا بأحوال المصطفىٰ»، (ص/ ٣٢٠).

وقد سئل علي بن عيسىٰ [ت ٣٣٤هـ = ٩٤٦م]، وزير المقتدر، فقيل له: لو كان هذا الكتاب العزيز يترجم ما الذي كان ينبغي أن يترجم به؟ فقال: كان ينبغي أن يترجَم بآية منه لا بشيء من كلامنا. قالوا: وما هذه الآية التي يترجم بها؟ قال: قوله -تعالىٰ-: ﴿هَٰذَا بَلَٰغٌ لِّلنَّاسِ وَلِيُنذَرُواْ بِهِۦ وَلِيَعۡلَمُوٓاْ أَنَّمَا هُوَ إِلَٰهٌ وَٰحِدٌ وَلِيَذَّكَّرَ أُوْلُواْ ٱلۡأَلۡبَٰبِ﴾[1].

ثم علق ابن عقيل:

ما أصاب ابنُ عيسىٰ عندي؛ لأنه إنما يترجم الكتاب تعريفًا لئلا يختلط كتاب بكتاب، فإذا كان هذا الكتاب ممتنع النظير سيوجد النظر في نفسه لا يختلط به غيره، فلماذا يترجم؟! ولو جاز أن يترجم كما تترجم الكتب مع تمييزه بإعجازه وعدم اختلاطه بغيره، وليُعْلم كلام من هو، وتأليف من هو، كعادة آيات الكتب جاز أن يُكتب علىٰ جبهة الحيوانات، كالفرس والبعير، وعلىٰ جبهة الآدمي: «هذا صنعة الله». فلمَّا لم يحسن ذلك للعلة التي بيَّنتها بطل أن الترجمة سائغة. وأنا لا أسوِّغ له ترجمة. ولو وجدنا هذا المصحف العزيز ملقًىٰ في بَرِّية، ما جاء به أحد، أخبرَنا بما فيه من الدليل أنه من عند الله. فكيف وقد جاء به المعصوم مؤيدًا بالمعجزات[2]؟

لهذا دعىٰ ابن عقيل القراء لمقارنة أسلوب التعبير النبوي ونظمه بالقرآن. فما كان ليردعه ما قاله النقاد المعاصرون من أن القرآن آخذ من التوراة والإنجيل، ولكان جوابه أن الله كرَّر رسالته من خلال الرسل الذين أرسلهم للبشرية. ويبدو أن آخر جملة لابن عقيل حول تعريف القرآن، وأنه دليل علىٰ خلق الله للحيوانات والبشر، تصطدم مع الأساس الذي قامت عليه المحنة. التي عانىٰ فيها أحمد بن حنبل، وثبت علىٰ قوله: القرآن غير مخلوق، أي ليس من مخلوقات الله بل كلمة الله، منه بدأ وإليه يعود. لكن رسائل ابن عقيل في القرآن واضحة في بيان عقيدته أن القرآن غير مخلوق.

* حال النبيّ حين نزول الوحي:

ذكر ابن عقيل أن الناس نسبوا الجنون إلىٰ الرسول، بسبب الإغماء والشدة التي كان يتلقاها حين نزول جبريل عليه بالوحي. ويرىٰ ابن عقيل أن الناس أغفلوا ما وراء

(١) المرجع السابق، (ص/ ٢٧٠).

(٢) المرجع السابق، (ص/ ٢٧٠، ٢٧١).

الصورة من المعنىٰ بترك الفرقِ بين ذلك بين إغماء الجنون، فإن أثر ما كان يجري له بيان الصواب والحق، بخلاف إغماء الجنون[1].

ثم قال ابن عقيل: فإن قال قائل: ما كان يجري عليه من البرحاء حين نزول الوحي هل ينقض وضوءه؟ فالجواب: لا؛ لأنه كان محفوظًا في منامه، وتنام عيناه ولا ينام قلبه، فإذا كان النوم الذي يستطلق فيه الوكاء لا ينقض وضوءه، فالحالة التي أكرم فيها بالمسارّة والإلقاء إلىٰ قلبه الهُدىٰ أولىٰ أن تكون طباعه فيها معصومة من الأذىٰ[2].

وتحدث ابن عقيل في فقرة أخرىٰ، عن يقظة قلب النبيّ حال نومه، وهي بيان سبب عدم انتقاض وضوئه حال نومه[3]:

النومُ يتضمَّن أمرين، أحدهما: راحة الجسد، وهو الذي يشاركنا فيه. الثاني: غفلة القلب. وقَلْبُه كان متيقظًا سليمًا من الأحلام، مُتلقيًا للوحي في المنام، متفكرًا في المصالح علىٰ مثل ما يكون المتنبِّه، فما يَغْفل قلبُه بالنوم عما وضِع له، وقد كان يُغْشَىٰ عليه عند نزول الوحي ويستطرِح، وهي حالةٌ لو أصابت بعضَ أمته انتقض وضوءه، وهو كان في تلك الحالة حافظًا محفوظًا من غَلَبات الطبع واسترخاء مخارج الحدَث، فهو غائب عنَّا حينئذ بحال. فالله-سبحانه- يسيِّر إليه ما يشاء[4].

لذا فنوم النبيّ له صلة بطبيعة الوحي المتنزل عليه، وبطهوريته. فلو كان النبيّ يفقد انتباهه في نومه، كبقية البشر، لصار الوحي الذي يتلقاه مجرد رؤًى تراوده في أحلامه، أي أفكاره الخاصة وليس وحيًا من الله. لكن في حالته، رغم نومه، عينه فقط تنام، أما قلبه فيظل في حالة يقظة وانتباه تام.

*** إعجاز القرآن والصَّرْفة:**

تفكر علماء المسلمين كثيرًا في إعجاز القرآن، وتحدي آياته للبشر أن يأتوا بمثله. فاهتمَّ بعضهم بتحري أوجه هذا التحدي، بينما قال آخرون إنه يمكن الإتيان بمثله، وقالوا إن الله «صرف العرب عن الإتيان بمثله، لا أنهم كانوا غير قادرين علىٰ ذلك».

(١) المرجع السابق، (ص/ ١٧١).

(٢) المرجع السابق، (ص/ ١٧١).

(٣) المرجع السابق، (ص/ ٦٢٧)، (السطور/ ٧، ٨).

(٤) المرجع السابق، (ص/ ٦٢٧)، (السطور/ ٣ - ١٠).

وهذا هو القول بالصَّرْفة، وقال به الشريف المرتضىٰ[1].

علق ابن عقيل علىٰ القول بالصرفة، قائلًا:

الصَّرْفُ عن الإتيان بمثله دالٌّ علىٰ أن القدرة لهم حاصلة، فإن كان في الصَّرْف نوعُ إعجاز، إلا أن كونَ القرآن في نفسه ممتنعًا علىٰ الإتيان بمثله لمعنىٰ نعود إليه أكبرُ في الدلالة وأعلَمُ لفضيلة القرآن. وما قولُ مَنْ قال بالصِّرْفة إلا بمثابة مَنْ قال: إن عيون الناظرين إلىٰ عصىٰ موسىٰ تخيّل لهم أنها حية وثعبان، لا أنها في نفسها انقلبت[2].

وأوضح ابن عقيل أنه لا توجد مدعاة للفخر بإعجاز القرآن إن كان الله صرف الناس عن الإتيان بمثله: «والتحدِّي للمصروف عن الشيء لا يَحْسُن، كما لا يُتَحدَّىٰ العَجم بالعربية»[3].

(٢) ظاهر النبيّ وباطنه:

تبدو الفقرة التالية كما لو أنها جواب لابن عقيل لسؤال واحد من المؤمنين، سأله فيه كيف يناظر الباطنية الذين، كما يستدل من الفقرة، يرغبون في القضاء علىٰ الدين الإسلامي:

لو اجتمعتُ برئيس الباطنية سلكتُ معه طريقَ الإزراء علىٰ عقله وعقول أتباعه. فكنت أقول: «للآمال طرق ووجوه، ووَضْعُ الأمل في جهة الإِياس حُمْقٌ. وقد طبَّقت شريعة الإسلام الأرضَ وتمكنت. فلها مَجْمَع كلّ سنة بعرفة، وكل أسبوع في الجمعة، ومجامع في المساجد. فمتىٰ تحدِّثون أنفسكم بتكدير هذا البحر الزاخر وتَمْحِيق هذا الأمر الظاهر في الآفاق، وكلَّ يوم يؤذَّن علىٰ مائتي ألف منار باسم هذا الرسول. وغاية ما أنتم عليه حديثٌ في خلوة، لو ظهر لم يُؤْمَن هلاك قائله. فلا أعرفُ أحمقَ منكم». هذا إلىٰ أن يجيء باب المناظرة[4].

---

(١) نقيب الطالبيين.

(٢) المرجع السابق، (ص/ ٢٨٦).

(٣) المرجع السابق، المقطع قبل الأخير.

(٤) المرجع السابق، (ص/ ٣٥٠، ٣٥١).

لاحظ أن ابن عقيل عاش في فترة حسن بن الصباح (ت ٥١٨هـ = ١١٣٤م)، زعيم الباطنية، ومعلوم أن ابن عقيل أصدر فتوىٰ بإباحة دم أحد الباطنية. وأفتىٰ ابن عقيل ببراءة الكِيا الهراسي الشافعي الأشعري، زميله في المناظرة، لما اتهم بالباطنية، واستنقذه من الموت. ومعلوم أن ابن عقيل ألف كتابًا مفقودًا في نقض الباطنية، كما فعل الغزالي وعدد من العلماء[١].

(١) لعمل الغزالي في نقض الباطنية،

see Goldzihers Strietschrift; see also Ibn Aqil, 289, and n.2,

وللغزالي عمل آخر عن الباطنية، «قواصم الباطنية».

سابعًا
الغيبيات

(١) البعث:

يحتل الإيمان بالبعث مكانة خاصة في فكر ابن عقيل، وهو الأقرب لقلبه من بين العقائد المتعلقة بالحياة بعد الموت. وفي كتاباته حول الموضوع، كما ورد في الفقرات المنقولة عنه، جعل قدرة الله علىٰ الإحياء وتوق قلوب المؤمنين للبعث، ووعد الله بالجزاء الأخروي للمؤمنين، دليلًا علىٰ البعث. فللتخلي عن متع الدنيا، مقابله من الجزاء في الحياة الأبدية؛ فيقابل الخوف من النار الفرح بالجنة، ويقابل فناء الحياة علىٰ الأرض الخلود في الجنَّة. والبعث هبة الله الدائمة، فمتىٰ أنكرتها فكأنك تحط من كرم الله التام.

وقد توفي لابن عقيل ولدان: واحد في سن السابعة والعشرين، وكان فقيهًا أديبًا شاعرًا، وآخر في سن العاشرة[١]، وقد توسل لأبيه أن يكف عن إعطائه الأدوية والطب، وأن يتركه ليلقىٰ ربه. وكان عزاء ابن عقيل الأعظم كأبٍ هو إيمانه بالبعث. وانتحب ابن عقيل علىٰ ولده في دعائه:

سيدي! لا أعرف بولدي سواك. من عندك جاء وإليك رجع. وفيما بين وهبتَه وسلبتَه قد ألفتُه وألفني وأنستُ به وأنتَ آنستني. وأنا أعلم قدرتك علىٰ الإعادة حسبما ابتدأت. فبعزّتك ألا سكّنت نيران شوقي إليه بجمعي وإيّاه علىٰ ما كنّا من طيب

---

(١) هو أبو منصور هبَة الله، ولد في ذي الحجة سنة أربع وسبعين وأربعمائة من الهجرة، وتوفي رَحِمَهُ الله سنة ثمان وثمانين وأربعمائة. فيكون توفي وله نحو أربع عشرة سنة، لا عشر سنين كما ذكر المؤلف. [المترجم].

العيش! فطالما كنَّا نتذاكر الثقة بوعدك حتّىٰ تركنا كثيرًا من نقود العيش، ونتذاكر وعيدك حتىٰ خفنا فهجرنا ملذوذ الطبع. فيا كامل الحكمة! بلّغنا آمالنا فيك، ويا كامل القدرة! أعدنا إعادة تظفرنا فيها بما رجوناه من فضلك.

وها أنا علىٰ بابك أيُّها الكريم أقتضيك بما لا يعزب عنك، ولا غناء لي عنه. فلا تخيّب قصدي في وعدي، ولا قصد سعيي في عقدي. واحفظ لي عندك روح هذا المفقود الذي كنت بالأنس معه علىٰ أكمل لذّة وأتمّ نعمة. وها هو اليوم رهين هذه الحفرة، وأنا في أثره. فلا أزال أطالبك بما أُتيني من أدوات الطلب حتّىٰ تنفّذ أو تقف بي علىٰ المطلب. يا ملك الدنيا والآخرة! ارحم هذه الأعظم الناخرة. يا حنّان، يا منّان! يا من منَّ بالإيجاد قبل الإشاقة بالوعد! مُنَّ بالإعادة، فقد شوّقتنا إلىٰ البعث[١].

وفي مناسبة أخرىٰ، في لحظة انفجرت فيها مشاعره حزنًا علىٰ فقد ابنه، فخفف عنه إيمانه الراسخ بموعود الله بالبعث، فبكىٰ قائلًا:

والله لا أقنع من الله -سبحانه- بهذه اللمحة التي مُزجت بالعلاقم، ولا أقنع من الأبدي السرمدي إلا ببقاء سرمدي، ولا يليق بذا الكرم إلا إدامة النعم. والله ما لَوَّحَ بما لَوَّحَ إلا وقد أعد ما تخافه الآمال. وما قدح أحدٌ في كمال جود الخالق وإنعامه بأكثر من جحده البعث مع تسويف النفوس، وتعليق القلوب بالإعادة، والجزاء علىٰ الأعمال الشاقة التي هجر القوم فيها اللذات، فصبروا علىٰ البلاء؛ طمعًا في العطاء.

ويَدُلُّ علىٰ أن لنا إعادة تتضمن بقاءً دائمًا، وعيشًا سالمًا، أن أصحَّ الدلالة قد دلَّت علىٰ كمال البارئ ﷻ، وخروجه عن النقائص. وقد استقرينا أفعالَه، فرأيناهُ قد أعدَّ كل شيء لشيء. فالسمعُ للمسموعات، والعين للمبصرات، والأسنان للطحن، والمنخران للشم، والمعدة لطبخ الطعام. وقد بقي للنفس غرض قد عُجن في طينها، وهو البقاء بغير انقطاع، وبلوغ الأغراض من غير أذًى. وقد عدمت النفس ذلك في الدنيا. ثم إنَّا نرىٰ طالما لم يُقابَل ولا تَقتضي الحكمة لذلك فينبغي أن يكون لها ذلك في دار أخرىٰ. ولأنظر إلىٰ صُورة البِلىٰ في القبور، فكم من بداية خالفتها النهاية. فإن

(١) «الفنون»، (ص/ ٢٦٥، ٢٦٦)، و

Meditations, 162-163.

بداية الآدمي والطير ماء مُسَخَّن مستقذَرٌ، ومبادئ النبات حَبٌّ عَفِن، ثم يخرج الآدمي والطاووس. وكذلك خروجُ الموتىٰ بعد البلىٰ[1].

يرىٰ ابن عقيل أن الناس ينكرون البعث لمحبّتهم لنفوسهم وحبّ الحياة:

وكلّ ضنين بشيء، إذا خرج عن يده لا يصدّق أنّه يعود. وإنّ استعارة الثقة لا تكذيب جحد عن عقد، لكن تخوّفًا من الفقد، وتمسّكًا من النفس، واستعجالًا للردّ. ورأىٰ الناس هدم البنية، وبشاعة النقلة، مع تقطيع الأوصال والتلاشي والانهدام. فمن ههنا كثرت شبهتهم في البعث. فينبغي أن يعالج هذا الشكّ بترك النظر إلىٰ التحلّل وفساد المادّة، وينظر إلىٰ قوّة الفاعل وما صنعه في المبدأ. كيف أهدىٰ لنا أولادًا قرة أعين، فكما وهبنا إياهم، قادر أن يردّهم علينا، بل الرجعة أولىٰ؛ لأنّ الكريم تبرّع بالهبات. فأمّا الرجعة فوعدًا عليه حقًا، كما قال: ﴿وَأَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ لَا يَبْعَثُ اللَّهُ مَن يَمُوتُ بَلَىٰ وَعْدًا عَلَيْهِ حَقًّا وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾[2].

ذكر شخص ما أن الله إذا بعث الخلق، أعاد لهم ذكرياتهم. ثم سأل: لماذا؟ فأجاب ابن عقيل: ليعلم المنعمون بتحقيق موعود الله بالبعث، ويعلم المعذبون لَم يعذبون[3]. وأجاب ابن عقيل علىٰ من استشكل عليه فأنكر البعث لصيرورة الأجسام في غير أجسامها، بأن الذي خلقها أول مرة قادر علىٰ إرجاعها لأصولها البشرية. فالبشر وحدهم مأمورون بالعبادة، فلا مكلف بالواجبات غيرهم. كما أنه لا يضير تغيير الأجسام -بالزيادة حال اكتساب الوزن أو النقص حال المرض-؛ لأن الله قادر أن يخلق لهم غير ذلك، ويجزيهم بالحياة في النعيم أو في العقوبة[4]. يروي ابن عقيل حلمًا رآه:

وبينا أنا نائم سنة ٤٩٣هـ [١١٠٠م]، لاحت لي مقبرة، وكأن قائلًا يقول: «هذه خيم البلىٰ، علىٰ باب الرجاء وعلىٰ الوفاء». وهذا الإلقاء من الله -تعالىٰ- لكثرة

---

(١) «ذيل طبقات الحنابلة»، (١/ ١٨٦، ١٨٧)، و

Meditations, 162

(٢) «الفنون»، (ص/ ٣١١ - ٣١٣).

(٣) المرجع السابق، (ص/ ٤٥٩، ٤٦٠).

(٤) المرجع السابق، (ص/ ٧٤٣ - ٧٤٥).

لهجي بالبعث، وتشوّفي إلىٰ الاجتماع بالسّلف النَّظَاف، وتبرّمي من مخالطة السَّفسَاف[1].

(٢) التوبة:

كتب ابن عقيل في كتابه المفقود «**الانتصار لأهل الحديث**» عن صحة التوبة: «من شرط صحة التوبة إخراج المظلمة». وقال في موضع آخر:

وَمَظَالِمُ الْعِبَادِ تَصِحُّ التَّوْبَةُ مِنْهَا. وَمَنْ مَاتَ نَادِمًا عَلَيْهَا، كَانَ اللَّهُ الْمُجَازِي لِلْمَظْلُومِ عَنْهُ كَمَا وَرَدَ فِي الْخَبَرِ: «لَا يَدْخُلُ النَّارَ تَائِبٌ مِنْ ذَنْبِهِ»[2].

وكتب في كتاب **الإرشاد** المفقود:

وَمِنْ شَرْطِ صِحَّتِهَا رَدُّ الْمَظْلَمَةِ إِلَىٰ مَالِكِهَا إِنْ كَانَ بَاقِيًا، أَوْ التَّصَدُّقُ بِهَا إِنْ كَانَ مَعْدُومًا وَلَيْسَ لَهُ وَرَثَةٌ[3].

(٣) الجزاء بعد الموت:

كان ابن برهان، شيخ ابن عقيل في النحو، ينفي خلود الكفار في العذاب، بدعوىٰ أن ذلك مشابه لإشباع المرء رغبته في الانتقام، وهذا يستحيل في حق الله، كما أنه لا يتماشىٰ مع ما قد وصف نفسه به من الرحمة. ويستحيل نسبة هذه المشاعر لله. وخالف ابن عقيل شيخه؛ لأنه أخذ صفات الخالق من صفات مخلوقاته.

والشاهد يرد عليه ما ذكره؛ لأن المانع من التشفي غلبة الرحمة والرأفة، وكلاهما رقة طبع وليس الباري بهذا الوصف ولا رحمته وغضبه من أوصاف المخلوقين بشيء[4].

وابن عقيل في مخالفته لشيخه، لم يذكر رأيه الخاص صراحة بشأن خلود الكفار في النار. لكن إنكار خلود البشر في العذاب مضمن في جوابه. والدافع لرده هو التركيز علىٰ فوقية وصف الله، وعدم مشابهته بالكلية لخلقه:

---

(١) «ذيل طبقات الحنابلة»، (١/ ١٨٧).

(٢) نقلًا عن «الآداب الشرعية»، (١/ ٩١).

(٣) المرجع السابق نفسه.

(٤) «المنتظم»، (٧/ ١٩٤، ١٩٥)، و(٨/ ٢٣٧).

وهذا الذي ذكره من عدم التشفي وفورة الغضب كما يمنع دخوله عليه من الدوام يمنع من دخوله ووصفه ينبغي بهذه الطريقة أن يمنع أصل الوعيد ويحيله في حقه -سبحانه- كسائر المستحيلات عليه ولا يختلف نفس وجودها ودوامها، فلا أفسد اعتقادًا ممن أخذ صفات الله من صفاتنا وقاس أفعاله علىٰ أفعالنا(١).

سئل حنبلي عن حديث رواه بعض الوعاظ، أنّ الله يلقي الموت علىٰ العصاة في النار. فأنكره الحنبلي من طريق الاستدلال لا من طريق أنّه علم طعنًا في رواته. واستدل لذلك بقوله: إنّما يدخل النار للتعذيب؛ فإذا أماتهم، فلا تعذيب. واستدل علىٰ عدم التعذيب بالإماتة بالآية:

﴿كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُم بَدَّلْنَٰهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا﴾. وأجمع أهل العلم علىٰ أنّه لم يُرِدْ جلودًا أخرىٰ غير الجلود التي عصته؛ لكن أراد بذكر الغيريّة أنّه يبدّلهم جلودًا غير نضيجة. ثم علّل التبديل بغير النضيجة، فقال: ﴿لِيَذُوقُواْ ٱلْعَذَابَ﴾. فدلَّ علىٰ أنّ النضج الذي هو إحراق الجلد الذي خرجت منه الروح يمتنع منه الحسّ الذي سماه الذوق. ولا حسّ مع موت. وإذا عدم الحسّ، خرجت النار عن أن تكون معذّبة لهم، وخرجوا عن أن يكونوا معذّبين. وكذلك الأخبار الصحاح في الموطّأ وغيره، أنّ أرواح المؤمنين في حواصل طير خضر تأكل من ثمار الجنّة، وتروح إلىٰ قناديل معلّقة بالعرش. ولو كانت الأجساد علىٰ انفرادها عن الأرواح تتألّم وتتنعّم، والأرواح علىٰ حِدتها، لَما جعلها منسوخة في طائر. وقد رُوي: وإنّ الأرواح في طائر أسود في بَرَهوت. ومَنْ عذّب الأموات، لا معنىٰ في جعل الأرواح في غير أجسادهم. فهذه الأدلّة امتنع معها صحّة ذلك الخبر. فلمّا وُجد الخبر في صحيح مسلم، لم يكن لردّ الخبر وجه، وعُدل إلىٰ متنه(٢).

فأجاب الحنبلي المعترض [أي: ابن عقيل] علىٰ ذلك:

يجوز أن تكون إضافة الموت إليهم عند استيفاء العذاب، وعند أوان إخراجهم منها. وقد انتهىٰ واستوفىٰ المستحقّ من عذابهم، وهم عصاة المسلمين. ولهذا رُوي: يخرجون كضبائر الفحم، فيُغمَسون في بحر الحياة، فينبتون كما تنبت الحبّة في حميل

---

(١) المرجع السابق نفسه.

(٢) «الفنون»، (ص/ ٧٤٠ - ٧٤٢).

السيل. ويحتمل أن يكون ذكر الموت أنّه يجعلهم في عذاب دون عذاب. وهذا يجيء علىٰ مذهب أهل السنَّة القائلين بعذاب القبر.

ولا يبعد من قدرة الله إيصال العذاب إلىٰ أجساد لا أرواح فيها، وإلىٰ أرواح لا في أجساد؛ كما أنّه قد بان من تمام قدرته وكمالها أنّه يعدم النار التعذيب لأجساد ذات أرواح في بعض الحيوان، كالنعام والسمندل. فالجسد والروح مجتمعان، وقد أُعدما ألم النار. مَن يعدم ألم النار لأجساد ذات أرواح، لا يغرب عليه إيصال إيلام النار إلىٰ أجساد لا أرواح فيها. ألا تراه في اطّراد العادة لو اختلَّ شيء من أدوات النطق لم يتحصّل كلام صحيح مع اختلال أدواته. ثم تنطق الأعضاء فتشهد ولا أجزاء لها من أدوات النطق. وأنطق عيسىٰ في المهد. وادخر في سفينة نوح من كلّ زوجين اثنين، وكلّ يظنّ أنّه لا يصح منه الابتداء للخلق، ولا يدخل تحت إلا بالتولد والتسلسل. ثم خلق آدم لا من ذكر وأنثىٰ، وخلق عيسىٰ من أنثىٰ بغير ذكر، وخلق حوّاء من عظم لا من ذكر ولا أنثىٰ. فلا ينبغي أن نجحد مقدوره لأجل أنسنا إلىٰ اطّراد العادات. وكم خرق ليزول هذا الاستشعار عنًّا! وكم مضىٰ علىٰ نمط واحد حتّىٰ يُظَنّ أنه لا يقدر علىٰ سواه(١)!

ورغم أن الله قادر علىٰ تعذيب الأجساد دون الأرواح، كما ذكر سابقًا، فإن ابن عقيل يقول إن الأجساد تُعذب في النار بعد أن ترد فيها الأرواح، كما ورد في الآية:

﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ بِـَٔايَٰتِنَا سَوۡفَ نُصۡلِيهِمۡ نَارٗا كُلَّمَا نَضِجَتۡ جُلُودُهُم بَدَّلۡنَٰهُمۡ جُلُودًا غَيۡرَهَا لِيَذُوقُواْ ٱلۡعَذَابَۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَزِيزًا حَكِيمٗا﴾.

فالله يجدد جلود المعذبين، ليذوقوا العذاب. فلو كان ذوق العذاب حاصلًا مع النضج، لَمَا كان لتعليله بذوق العذاب بتجديدها معنًى. فدلَّ أن الأجساد لا تُعذَّب إلا وقت إعادة الروح إليها(٢).

وفي إحدىٰ رواياته للمناظرات التي جرت معه، ذكر أن شخصًا ما قال: «لو أنّ الله

---

(١) المرجع السابق، (ص/ ٧٤١، ٧٤٢).

(٢) المرجع السابق، (ص/ ١٠٤، ١٠٥).

عذّب الأنبياء وأدخل الكفّار النار، لكان منه حسنًا»[1]، ومن الواضح أن القائل كان أشعريًا. فردَّ عليه معترض [ابن عقيل] مبينًا عوار مقالته، بأن القرآن كلام الله، فيستحيل علىٰ كلامه الكذب، كما يستحيل علىٰ علمه الجهل، وحياته الموت، وقدرته العجز. والله لا يعود في كلمته. فهو من قال: ﴿فَأَمَّا مَنْ أَعْطَىٰ وَاتَّقَىٰ ۝٥ وَصَدَّقَ بِالْحُسْنَىٰ ۝٦ فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْيُسْرَىٰ﴾. ﴿وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ وَنَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَىٰ ۝٤٠ فَإِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ الْمَأْوَىٰ﴾.

(٤) رؤية الله:

انتقد ابن تيمية ابن عقيل لقوله بعدد من عقائد المعتزلة، منها موقفه من رؤية الله. ونقل ردًّا لابن عقيل علىٰ رجل دعىٰ الله بحضرته، بهذا الدعاء: «اللهُمّ إنِّي أسألك لَذَّةَ النَّظَرِ إلَىٰ وَجْهِكَ» فقال له ابن عقيل: «يا هذا! هب أن له وجهًا أفتتلذذ بالنظر إليه؟»[2]

عقب ابن تيمية، الذي انتقد ابن عقيل لميوله الاعتزالية، بأن النبيّ نفسه قد اشتاق لرؤية وجه الله، وعبّر عن شوقه هذا بالألفاظ نفسها التي ذكرها محاور ابن عقيل. ويبدو من هذه الحكاية أن استنكار ابن عقيل لا يعني عدم إيمانه برؤية الله، لكنه يستنكر هنا الإشارة للوجه كصفة محسوسة لله، مما يشبهه بالمخلوقات. فلو كان هناك من شيء يخشاه ابن عقيل في حق الله، فهو تشبيهه بالمخلوقات. ففي عصر ابن عقيل كان التشبيه هو التهمة التي يلصقها المتكلمون بالحنابلة. وهي التهمة التي أنكرها ابن عقيل، وكان محقًّا في وصفها بأنها غير صحيحة.

(٥) الإيمان بالملائكة:

يقول ابن عقيل بأفضلية البشر علىٰ الملائكة. وقد سئل: ما بال الملائكة شغلوا بالتسبيح والتقديس؟ وهل هم، بفعلهم ذلك، أفضل من الآدميين؟ فأجاب: أمّا علّة تسبيحهم واستدامة تقديسهم فإنّهم أمّة لا شغل لهم يقطعهم، ولا حاجات تمنعهم؛ فقد كُفّوا مئونة الأغذية والأدوية والتكسّب لتحصيلها. والآدميّون مغموسون في الاشتغال بالصنائع والأعمال التي يكتسبون بها الأموال لتحصيل الأقوات التي

---

(١) المرجع السابق، (ص/ ٢١).

(٢) «مجموعة الرسائل الكبرىٰ»، (٢/ ١٣١، ١٣٢).

لا قوام لهم إلا بها، وطلب الراحة بالنوم. ثمّ ما يُعانونه من المصائب كفقد الأحبة، ومجاهدة الأعداء في ذات الله ولإعلاء كلمة الله، وهجران ما تتوق إليه النفوس لأجل نهي الله. ولما أنزل الملكين هاروت وماروت إلىٰ الأرض، عجزوا عن مجابهة هذه الشدائد، فبان فضل الآدميين علىٰ الملائكة[١].

(٦) الإيمان بالجن:

سئل ابن عقيل عن إبليس: «كيف يكون لنا به قوّة وهو يرانا ونحن لا نراه؟» فأجاب بأنّه لو كانت معاداته تحتاج إلىٰ مناضلة ومضاربة، أضرَّ بنا عدم رؤيته. فأمّا وأذيّته إلقاء إلىٰ القلوب ووسوسة في الصدور، فجواب المسألة منها كما يُقال. فكما أنّ سهامه كالخواطر العارضة يلقيها بالأفكار الصحيحة الصادرة عن العقول الصاحية السليمة من الهوىٰ، فإذا ألقىٰ إلىٰ النفوس ما ليس بصواب، ردّه العقل بأحسن جواب[٢]. فهنا في هذا الموقف واحدة من أهم وظائف العقل، وهي ما جعلها ابن عقيل بعد النص مباشرة، واستخدمها في الأمور التي لم يرد فيها الشرع.

قال ابن عقيل: إنما سمي الجن جنًّا لاجتنانهم واستتارهم عن العيون، ومنه سُمي الجنين جنينًا (مخفي، مغطىٰ)، والدرع للمعركة جُنَّة (حماية، واقي) لأنها تحمي. والشياطين العصاة من الجن وهو ولد إبليس والمردة، أعتاهم وأغواهم وهو أعوان إبليس[٣].

---

(١) «الفنون»، (ص/ ٦٢، ٦٣).

(٢) المرجع السابق، (ص/ ٣٥٩، ٣٦٠).

(٣) انظر: «إيضاح الدلالة في عموم الرسالة»، (ص/ ٣)، (رقم/ ١)، و«لوائح الأنوار البهية»، (٢/ ٢١١، ٢١٢).

ثامنًا
العقيدة السلفية

(١) خطر الكلام علىٰ عقيدة المسلم:

لابن عقيل عدة كتابات في نقض الكلام، لكنها مفقودة حتىٰ اللحظة. لكن قوة عاطفته في هذا الشأن تتضح في واحدة من مواعظه التي خاطب بها العلماء المتكلمين. فاتهمهم ابن عقيل بتشكيك المؤمنين في عقائدهم:

يَا قُطَّاعَ الطَّرِيقِ! [أي: يسرقون من العوام إيمانهم، بزرع الشكوك في عقولهم] نَبِيُّكُمْ ﷺ قَنَعَ مِنْ الْمَرْأَةِ بِإِشَارَتِهَا إلَىٰ السَّمَاءِ [حين سئلت أين الله] وَأَنْتُمْ تُشَكِّكُونَ النَّاسَ فِي الْعَقَائِدِ، انْفَتَحَ بِكَلَامِكُمْ الْبَثْقُ الْعَظِيمُ وَهُوَ كَلَامُ الدَّهْرِيَّةِ وَالْمُلْحِدَةِ[١].

(٢) طريق السلامة:

من بين كتابات ابن عقيل المفقودة، هناك كتاب بعنوان «**المعتقد**» (أي معتقدي). ونقل ابن مفلح فقرة منه في كتابه الآداب الشرعية تظهر عودة ابن عقيل لعقيدة عوام المسلمين. وأشارت أنه رجع لـ«طريق السلامة»، وهو طريق عجائز الإسلام. فبان له بعد طول بحث، أن مذهب العجائز صادر عن «عُلُوِّ رُتْبَةٍ فِي النَّظَرِ». ومهما بلغ المدققون من نظر، فسيصلون حتمًا لنقطة يعجز العقل عن تجاوزها. لهذا وقف السلف عند حدود الوحي، فامتثلوا وأعطوا الطاعة حقها، مدركين عجز البشر عن الوصول لما اختص الله نفسه بعلمه[٢].

---

(١) «الفنون»، نقلًا عن «الآداب الشرعية»، (٣/ ٤٩٧).

(٢) نقلًا عن «الآداب الشرعية»، (١/ ٢٣٢).

ومعتقد ابن عقيل صورة لمعارضته الضارية للكلام، كما يمكن تلمس ذلك في الفقرات التالية. وقال ذات مرّة لأحد الحنابلة: أنا أقطع أن الصحابة ماتوا وما عرفوا الجوهر والعرض، فَإِن رضيت أن تكون مثلهم فكن، وإن رأيت أن طريقة المتكلمين أولىٰ من طريقة أبي بَكْر وعمر فبئس مَا رأيت. وَقَدْ أفضىٰ الكلام بأهله إِلَىٰ الشكوك، وكثير منهم إِلَىٰ الإلحاد، تشم روائح الإلحاد من فلتات كلام المتكلمين. وأصل ذلك أنهم مَا قنعوا بما قنعت به الشرائع وطلبوا (ما أسموه) «الحقائق». وليس فِي قوة العقل إدراك مَا عند اللَّه من الحكمة التي انفرد بِهَا. ولا أخرج الباري من علمه لخلقه مَا علمه هو من حقائق الأمور. وَقَدْ درست الكلام طول عمري ثم عدت القهقرىٰ إِلَىٰ مذهب المكتب. وإنما قالوا (السلف): «إن مذهب العجائز أسلم»؛ لأنهم لما انتهوا إِلَىٰ غاية التدقيق فِي النظر لم يشهدوا مَا ينفي العقل من التعليلات والتأويلات فوقفوا مَعَ مراسم الشرع وجنحوا عَن القول بالتعليل. وأذعن العقل بأن فوقه حكمة إلهية فسلم[١].

وقد عرض ابن عقيل عقيدته في الجملة البسيطة التالية:

قَد رجعت إِلَىٰ معتقَدي في المكتب: متبعًا للكتاب والسنَّة. وأبرأ إِلَىٰ الله من كل قول حدث بعد أيام رسول الله ليس في القرآن ولا في السنَّة[٢].

وهذه العودة لإيمان العجائز كانت مشهورة في زمن ابن عقيل. فقد عرف عن العلماء الذين تبحروا في التنظير الفلسفي المتعلق بالأمور الدينية، في محاولتهم لفهم أسرار الذات الإلهية، رجوعهم وهم علىٰ فراش الموت. وهذا ما روي عن كبار المتكلمين، كإمام الحرمين الجويني، وأبي الوفاء بن عقيل، وفخر الدين الرازي، وغيرهم.

وهذه الحيرة والشك الناجمة عن الخوض في الكلام، هي مما تكلم عنه الصوفي الكبير الحلاج، في بعض أشعاره:

من رامه بالعقل مسترشدًا ... أسرحه في حيرة تلهو
قد شاب بالتلبيس أسراره ... يقول في حيرته هل هو[٣]

(١) نقلًا عن «تلبيس إبليس»، (ص/ ٨٥، ٨٦).

(٢) «الفنون»، نقلًا عن «الآداب الشرعية»، (١/ ٢٣٢).

(3) Tawasin, 196, in Passion, III, 71/62.

الباب الثالث

ابن عقيل والأدب

الفصل الأول

الأدب والسياسة

أولًا

السياسة والوحي

(١) الآداب الشرعية والسياسة الشرعية:

كان الأدب عالةً علىٰ السياسة طوال تاريخ الإسلام الكلاسيكي. فكان ازدهاره واضمحلاله تبعًا لثراء الدولة، فينهض حال غناها، ويضمحل حال فقرها. وبسبب اعتمادهم علىٰ الدولة، عكس الأدباء توجهات أصحاب القوىٰ: فإن كانوا ذوي ميول كلامية وافقهم غالب الأدباء، كما حدث أيام المأمون، وإن كانوا سنيين وافقهم غالب الأدباء أيضا، كما حدث في خلافة القادر.

ولفظا «السياسة» و«الأدب» متقاربان معنًى وتطبيقًا: التهذيب، التدريب، التوجيه.

واختص الأدب بتهذيب النفس والأخلاق. واختصت السياسة بالدولة من جهة الإدارة والحكم والتوجيه. وقد استخدم الأدب والسياسة بصورة مترادفة في عناوين الكتب التي تتناول الحكم والأدب. والتصوف: سياسة الدين والدنيا وأدب الدنيا والدين، سياسة النفس وأدب النفس، سياسة المريدين وأدب المريدين. ولابن تيمية كتاب في الحكم معتمد علىٰ الوحي، وهو كتاب السياسة الشرعية، ولتلميذه ابن مفلح، كتاب مماثل عن الحكم والأدب اعتمد فيه علىٰ نصوص الوحي، وهو كتاب **الآداب الشرعية**. وسننقل من هذا الأخير كمصدر لبيان فكر ابن عقيل[١].

---

(١) لمزيد من التفصيل،

ROH, the section moral philosophy, esp. 341ff.

ومن أوضح الدلالات علىٰ أفول نجم أدب المتكلمين في الإسلام، تصريح الخليفة المتقي، في فضح الأديب أبي بكر الصولي (ت ٣٣٥هـ = ٩٤٦م): «المصحف نديمي، ولا أريد جليسًا غيره». وكان الصولي نديمًا لكثير من الخلفاء. وكان أدب المتكلمين في طريق أفوله أيام المتقي. أما أيام القادر فكان اندثاره أمرًا واقعًا. وفي عهد ابن عقيل تخلىٰ الأدب عن نزعته الكلامية، وعاد لأصوله السنيَّة. لكن كان له تأثيره، كما كان للمعتزلة، في تطور الفكر الإسلامي في عصر الإسلام الكلاسيكي.

ومنذ اعتلاء القادر زاد زخم التحول الفكري من الكلام للسنَّة، وبلغ أوجه زمن ابن عقيل، لكن مع بقاء تأثير واضح للنزعة الكلامية، مغيرًا إياه من الإيمان المحض للمذهب العقلاني. وفي زمن ابن عقيل كانت نهمتهم الدين والفقه. وكان تغيير فكره بشأن الإنسان والدولة دلالة علىٰ هذا التغيير، من عالم محدث في مقابل عالم متكلم في الفترة السابقة. فصارت الكتابات الأدبية في موضوع «مناصحة الملوك»[(١)] موافقة للشرع والفقه، بعد أن كانت موافقة للفكر الفلسفي.

ولدينا لمحة عن هذا التوافق في النظرية السياسية لابن عقيل. وذلك في مناظرة جرت بينه وبين شافعي يقول: لا سياسة إلا ما وافق الشرع، فردَّ عليه ابن عقيل:

السياسة ما كان فعلًا يكون معه الناس أقرب إلىٰ الصلاح وأبعد عن الفساد وإن لم يضعه الرسول ولا نزل به وحي. فإن أردت بقولك «إلا ما وافق الشرع» أي لم يخالف ما نطق به الشرع فصحيح، وإن أردت ما نطق به الشرع فغلط وتغليط للصحابة، فقد جرىٰ من الخلفاء الراشدين [امتدت خلافتهم في الفترة ١١ - ٤٠هـ = ٦٣٢ - ٦٦١م] من القتل والمثل ما لا يجحده عالم بالسنن، ولو لم يكن إلا تحريق المصاحف كان رأيًا اعتمدوا فيه علىٰ مصلحة، وتحريق عليّ [خلافته: ٣٥ - ٤٠هـ = ٦٥٦ - ٦٦١م] في الأخاديد وقال:

إنـي إذا شـاهـدت أمـرا مـنـكـرا ... أججـت نـاري ودعـوت قـنـبـرا

ونفىٰ عمرُ نصر بن حجاج[(٢)].

---

(١) (Mirror of princes) بالتركية: «نصيحت نامه»، من أمثلته كتاب «نصيحة الملوك» لأبي حامد الغزالي، وكتابه هذا موضوع بالفارسية. [المترجم].

(٢) نقلًا عن «بدائع الفوائد»، (٣/ ١٥٢، ١٥٣). لأخبار نفي هذا الشاعر، انظر «الأعلام»، (٨/ ٣٣٩).

ومقصد ابن عقيل أن الخلفاء الأربعة الذين أتوا بعد النبيّ مباشرة فعلوا العديد من الأمور التي لا أصل لها في صريح الكتاب والسنَّة. وأصل إباحة أفعالهم تلك أنها كانت بقصد نفع الأمة، ولم تعارض الشرع.

(٢) البيعة:

يقع علىٰ العلماء، كممثلين عن الأمة، مهمة أخذ البيعة للخليفة الجديد. ولما تولىٰ المسترشد (خلافته: ٥١٢ - ٥٢٩هـ = ١١١٨ - ١١٣٥م) الخلافة، طلب ابن عقيل للبيعة. وقد رويت القصة من حكايته، بعد أن ذكر أنه حضر بعد أن دعي ثلاث مرات:

فلما صرت بالحضرة (المسترشد)، قال لي قاضي القضاة: «طلبك مولانا أمير المؤمنين ثلاث مرات»، فقلت: «ذلك من فضل الله علينا وعلىٰ الناس». ثم مددت يدي، فبسط لي يده الشريفة، فصافحت بعد السلام وبايعت، فقلت: «أبايع سيدنا ومولانا أمير المؤمنين المسترشد باللّٰه علىٰ كتاب الله، وسنَّة رسوله، وسنَّة الخلفاء الراشدين، ما أطاق واستطاع، وعلىٰ الطاعة مني». وقبَّلت يدي وتركتها علىٰ عيني زيادة علىٰ ما فعلت في بيعة المستظهر، تعظيمًا له وحده من بين سائر الخلفاء، فيما نشأ عليه من الخير والخصال المحمودة، وتميزه بطريقة جدّه القادر[١].

واختص ابن عقيل المسترشد بالثناء، كما فعل مع جدّه القادر، مبينًا عظم تبجيله لكليهما. وقد أدانت كتب القادر والاعتقاد القادري الكلام وأهله. ولعل في إغفال ذكره أبناء القادر - القائم (خلافته: ٤٢٢ - ٤٦٧هـ = ١٠٣١ - ١٠٧٥م)، والمقتدي (خلافته: ٤٦٧ - ٤٨٧هـ = ١٠٧٥ - ١٠٩٤م)، والمستظهر (خلافته: ٤٨٧- ٥١٢هـ= ١٠٩٤ - ١١١٨م) - أن خلافة أول اثنين تزامنت مع فترة اضطهاده ونفيه، ثم تلىٰ ذلك الاستتابة وفترة من التخبيط استمرت خمس سنين. فلو كان هذان الخليفتان قبلا بنفي ابن عقيل، لكان الشريف قد رضي، وهدأ من حدة أنصاره. وفي عهد المستظهر بُني السور الشرقي للمدينة، ولم يفعل وزيره ابن جهير شيئًا لوقف الانتهاكات والمحرمات المرتكبة أثناء إنشاء السور[٢].

---

(١) «الفنون»، نقلًا عن «المنتظم»، (٩/ ١٩٧، ١٩٨)، و«ذيل طبقات الحنابلة»، (١/ ١٨٣). ثم قال ابن عقيل: فبعثوا إليّ مبرة عشرة دنانير، وكان رسمي في البيعة خمسين دينارًا.

(٢) انظر: (ص/ ٢٦٨، ٢٦٩)، ففيها خطاب ابن عقيل منتقدًا الوزير.

ولما عوتب ابن عقيل في تقبيل يد السلطان، أي الخليفة، حين صافحه، فسَّر فعله بقوله:

أرأيتم لو كان والدي فعل ذلك فقبلت يده أكان خطأ أم واقعًا موقعه؟ قالوا: «بلىٰ»، قال ابن عقيل: «فالأب يربي ولده تربية خاصة والسلطان يربي العالم تربية عامة، فهو بالإكرام أولىٰ. وللحال الحاضرة حكم من لابسها. وكيف يطلب من المبتلىٰ بحال ما يطلب من الخالي عنها؟»[1].

واشترط ابن عقيل للبيعة التزام الخليفة بالعمل وفق ما جاء بالقرآن والسنَّة، الاقتداء بفعل الخلفاء الراشدين.

(٣) العلماء والسلطة الحاكمة:

استهجن ابن عقيل فعل الفقهاء الذين يمالئون أصحاب السلطة، ويفتونهم بما يعزز سياستهم، بغية نصرهم لهم. وبفعل الفقيه ذلك، فإنه يتخلىٰ عن استقلاليته لصالح السلطة الحاكمة، فيصير عاجزًا عن العمل بمبدأ «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر». وقد انتقد ابن عقيل فقيهًا خراسانيًا لبيعه دينه بعرض من الدنيا. انظره تاليًا تحت عنوان «الإنكار». وهو لم يكره العمل بالدولة، ما دام العلماء العاملون بهذه المناصب مستمسكين بدينهم.

وحذر ابن عقيل هؤلاء الفقهاء متقلدي المناصب من نزعات أنفسهم أيضًا. وفي الفقرة التالية ينصحهم بالحصافة في تعاملهم مع صاحب السلطة؛ حتىٰ لا يظن فيهم أنهم يحيكون المؤامرات ضده. وأظهرت نصيحته أنه لم يكن جاهلًا بالأمور السياسية:

أكثر من يخالط السلطان لشدة حرصهم علىٰ تنفيق نفوسهم عليه بإظهار الفضائل وتدقيق المذاهب، في درك المباغي والمطالب يبلغون مبلغًا يغفلون به عن الصواب؛ لأن السلاطين دأبهم الاستشعار، والخوف من دواهي الأعداء، فإذا أحسوا من إنسان تنغرًا ولمحًا، تحرزوا منه بعاجل أحوالهم، والتحرز نوع إقصاء، فإنه لا قربة لمن لا تؤمن مكايده؛ لأنهم يعلقون الدواهي لما عساه يُلم بجانبهم، فإن التغافل أصلح

(١) «بدائع الفوائد»، (٣/ ١٧٦).

لمخالطتهم من التجالد وإظهار اللمح. فإن للسلطان كنزًا لا يحب ظهوره إلىٰ كل أحد، ويخاف من تكشف أحواله بالدخول عليه من باب الخبرة به، والأولىٰ في الحكمة أن لا ينكشف الإنسان بخلق في محبوبه ولا مكروهه، فيدخل عليه الخوف منه[١].

وتقوم حكمة الفقرة السابقة علىٰ ملاحظة ابن عقيل الدقيقة لما جرىٰ في زمنه من أمور في تعاقب الحكام ومعايش الناس، وكذا في أحوال الفقهاء وعلاقتهم برجال السياسة وعلاقتهم بعضهم ببعض[٢].

واجتنب ابن عقيل مثل هذه العلاقات مع السلاطين، مقتصرًا علىٰ علاقته بالخلفاء. وبعد وفاة الشريف أبي جعفر، وبعد أن صار بإمكانه التصرف بحرية، صار من وجهاء العلماء وكبارهم. وصار واحدًا من كبار الفقهاء الذين يطلبون للبيعة أمام المستظهر سنة (٤٨٧هـ = ١٠٤٩م)، وطلب مرة أخرىٰ، كما ذكرنا سابقًا، لبيعة خليفته، المسترشد، سنة (٥١٢هـ = ١١١٨م)، وكان ذلك قبل سنة من وفاته، وعمره آنذاك واحد وثمانون سنة (قمرية). وفي الفقرة التالية، نراه ممتحنًا من السلطان السلجوقي، محمد (حكم: ٤٩٨ - ٥١١هـ = ١١٠٥ - ١١١٨م)، ابن ملكشاه، والخليفة المستظهر. ويبدو أن محمدًا أتىٰ بغداد ليقلده الخليفة منصب السلطنة، رغم أنه وقتها لم يكن قد تخلص من خصومه. ولعل هذا كان قبل سنة (٤٩٥هـ = ١١٠١م)[٣]، حين نصب المستظهر محمدًا سلطانًا، وأخاه سنجر ملكًا[٤]، قال ابن عقيل:

بلغني أنَّ السلطان محمد[٥] عزم علىٰ القدوم إلىٰ بغداد، فخرجت متطيلسًا، فجلستُ علىٰ تلٍّ في طريقه، فلما وصل سأل عني، فقيل: «هذا ابنُ عقيل»؛ فانحرف

---

(١) «الفنون»، نقلًا عن «الآداب الشرعية»، (٣/ ٤٩٢، ٤٩٣).

(2) See also Ibn Aqil, 106ff., 134ff.

(٣) المرجع السابق، (ص/ ١٤٠، وما يليها)، و(ص/ ١٤٢)، (رقم/ ١)، حين كانت الخطبة تتم باسم محمد مرة وبركيارق مرة أخرىٰ، كما حدث سنة (٤٩٢هـ).

(٤) المرجع السابق، (ص/ ١٤٤، ١٤٥).

(٥) طبقًا لما جاء في مخطوطة تشيستربيتي، أما طبعة الميمنية فقد زادت: ابن علي، طبعة الميمنية: ابن علي، لكنه محمد بن ملكشاه، وقد تُوفي سنة (٥١١هـ = ١١١٧م)، قبل سنتين من وفاة ابن عقيل.

فنزل وجلس معي، وقال: «قد كنتُ أحبُّ لقاك» وسألني عن مسائل في الطهارة، ثم قال لخادمه: «أيُّ شيءٍ معك؟» فأخرج خمسين دينارًا، فقال: تقبلُ هذه؟» فقلت: «لستُ بمحتاج، فإن أمير المؤمنين لا يُحوجني إلىٰ أحد، ولا أقبلها». فلما انصرفت إلىٰ المنزل، إذا خادم قد جاءني بمال من عند الخليفة [المستظهر] وشكر فعلي. وأنا علمت أنّ ثمّ من هو عَين للخليفة يُخبره بما جرىٰ[(١)].

يرىٰ ابن عقيل أن الدين يجب أن يبقىٰ مستقلًا عن سلطة الدولة، وأنه علىٰ العلماء وبخاصة الفقهاء، أن يبقوا بعيدين للمحافظة علىٰ استقلاليتهم:

إذا كانت المذاهب تنتصر بوصلة هي الدولة والكثرة، أو حشمة الإنعام، فلا عبرة بها. إنما المذهب ما نصره دليله، حتىٰ إذا انكشف بوحدته ساذجًا من ناصر محتشم ومال مبذول، كان ظاهرًا بصورته في الصحة والسلامة من الدخل والاعتراضات، كالجوهر الذي لا يحتاج إلىٰ صقالة وتزويق، والحسن الذي لا يحتاج إلىٰ تحسين. ونعوذ بالله من مذهب لا ينتصر إلا بوصلة. فذاك الذي إذا زال ناصره أفلس الذاهب إليه من الانتصار بدليل، أو وضوح تعليل. والديّن من خلّص الدلالة من الدولة، والصحّة من النصرة بالرجال، وقلّما يعوّل في دينه علىٰ الرجال[(٢)].

(٤) الإجماع والسياسة:

فرّق ابن عقيل بين الإجماع (أي إجماع الفقهاء) وبين السياسة. فهو يرىٰ أن الأول قائم علىٰ المشاركة، والآخر علىٰ الوحدة، واستشهد بـ «يوم السقيفة»:

لنا أمران، أحدهما لا تُحمَد عاقبته إلا بالكثرة والشركة، والآخر لا يصلح إلا بالوحدة، وتفسده الشركة. فالأول الرأي، فإنّ المشورة أمر بها القرآن، واتفق العقلاء أجمع علىٰ الاجتماع لها والمشاركة فيها. والثاني الإمارة والملك، لا يتمّ صلاحه ويُؤمن فساده إلا بالوحدة. والقرآن شهد بذلك حيث قال: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾. وقال قائلهم يوم السقيفة، لما قالت الأنصار «منّا أمير ومنكم أمير»: «سيفان في غمد لا يصطلحان أبدًا»[(٣)].

---

(١) نقلًا عن «أخبار الأذكياء»، (ورقة/ ٤٩ب).

(٢) «الفنون»، (ص/ ٢٣٧)، و

Meditations, p. 157.

(٣) «الفنون»، (ص/ ٣٩٨). و«يوم السقيفة» إشارة لاجتماع الأنصار في سقيفة بني ساعدة، عقب وفاة النبيّ، =

لذا فإن مسألة تقرير ما هو سنَّة في الدين الإسلامي، حيث لا توجد مجامع كما في النصرانية، تحتاج لمشاركة وآراء الكثيرين لأجل الوصول للحل الأمثل من خلال الإجماع. أما أمور السياسة فعلىٰ العكس، فالتفرد في اتخاذ القرار مطلوب، حتىٰ لا تنقسم الدولة علىٰ نفسها. ففي مثل هذا النظام، تصدر الآراء عن العلماء المستقلين ولهم حرية التصرف عملًا بمبدأ «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر»، وذلك حين مواجهتهم للفساد في شئون الدين والسياسة.

أما عن مبدأ فصل السلطات في الإسلام فإن السلطة القضائية خاضعة للتنفيذية، والتشريعية بيد الله، ويفسرها الفقهاء علىٰ هدي من نصوص الشريعة. لذا لم يكن هناك نظام لـ«الرقابة والموازنة» كما هو موجود في الحكومات المعاصرة، التي تقوم علىٰ الفصل بين السلطات الثلاث: التنفيذية، والتشريعية، والقضائية. وكان الفقهاء هم صوت «المعارضة» الوحيد. وكانت تظهر معارضتهم فيما يصدرونه من فتاوىٰ، عملًا بمبدأ «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر»، الذي صار فيما بعد واجبًا علىٰ كل مسلم قادر عليه، إما باللسان أو القلب أو اليد. لكنه، مع ذلك، كان منوطًا بالفقهاء، من جهة علمهم بالشريعة، ولأنهم ممثلو الأمة.

(٥) الرئاسة والسياسة:

تضفي الفقرات التالية بعض الضوء علىٰ فكر ابن عقيل في شأن الرئاسة والسياسة. ولعله يخاطب فيها الوزير الروذراوريّ (ت ٤٨٨هـ = ١٠٨٥م):

أستشعر أنّك غير منفكّ من تحمّل أثقال الخلق. في حال الشبيبة مكابدة الآداب للمشايخ، وفي حال كبرك تحمُّل أثقال الصبر علىٰ الأصاغر. وهل وجد الصدور حلاوة التصدّر إلا بالصبر علىٰ مرارة التخلق بالحكمة؟ وهل خلوّ الحكمة إلا تجرّع مرارة الأدب في الصغر، ومكابدة غصص الحلم عن السفهاء حال الكبر؟ وقلّ أن تحصل الرئاسة لمن لا يتحمّل أثقال السياسة. وفي الجملة والتفصيل، لا مستفاد إلا بإنفاق حاصل. وإنّما يترجّح الحاصل علىٰ الإنفاق بنوع من ربح فيسهل. وإلا

= لاختيار خليفة غير أبي بكر، لكن الخليفة المستقبلي، عمر (خلافته: ١٣ - ٢٣هـ = ٦٣٤ - ٦٤٤م)، أقنعهم بالقبول بأبي بكر،

See Lexicon (R) s.v. saqifa; EI2, 110a-b, s.v. Abu Bakr; and Supplement, s.v. saqifa.

فالعلوم المكتسبة إنّما تتحصّل بإنفاق الأعمال، كما أنّ الرئاسة تتحصّل ببذل الدرهم والدينار.

وما نالت النفس قطُّ لذَّة إلا بنوع نغصة. ولو علم العقلاء ما في الزهد من الراحة، لَكسدت سوق الدنيا عن راغب، وتعنّست بهجتها عن خاطب. وما أخذ بالعزم ولا الحزم من خاطر بنفيس ما تحصّل فيما عساه لا يتحصّل. وإن كانت المخاطرة علوّ همّة، فالبخل بالحاصل نوع من الحزم(١).

وتعطينا الفقرة التالية، وهي من الجزء الموجود من الفنون، لمحة عن أفكار ابن عقيل الاجتماعية والسياسية. يعرض القسم الأول منها آراءه في العلاقة بين الناس واحترامهم بعضًا، والقسم الأخير يمثّل آراءه حول الحاكم ورعيته. تنبَّه لإشارته لدور العقل:

تذاكرنا في بعض مجالس المذاكرات والمقابسات من أين يجيء تنافر الناس في مقادير الإكرام من الهشاشة والقيام، إلىٰ ما شاكل ذلك، عند التلاقي. وما ينبوع التنافس في المجالس والتشاجر في المناصب عند الاجتماع؟

قال عالم [يقصد نفسه]: «أقول - وبالله التوفيق لإصابة الغرض: إنّ الناس متفاوتون في الأقدار بحسب أسباب الأقدار. وكلّ منهم يرىٰ السبب الذي يمتّ به بعين التعظيم. كالنسيب يرىٰ نسبه فيرفعه في عين نفسه فيمتلئ به، حتّىٰ إنّه يرىٰ انحطاط كلّ مَن دونه؛ سيّما إن أعانه علىٰ ذلك توحّده بالنسب في محلّته أو دربه الذي يسكنه. فيُخاطَب بالسيّد والشريف. ويتقاصر له مَن دونه في نسبه تقاصرًا يوجبهم انحطاط رتبهم عن نسبه فيألف الإكرام من أولئك الأقوام.

فيخرج إلىٰ من يرىٰ نفسه بنوع آخر من الفضل. كعالم بين جهّال يدأب نفسه في العلوم ويجهدها في تخليص الفهوم. فيتقاصر عنه جيرته وأهل محلّته وعشيرته تقاصر الجهّال للعالم. فيرىٰ لنفسه حقًّا علىٰ من جهل علمه. وإن كان نسيبًا فيخرج إلىٰ ذلك النسيب.

---

(١) «الفنون»، (ص/ ٢٩٥)، و

Meditations, p. 154-155.

قارن الفقرة التالية (ص/ ٢٦٥، الهامش رقم (٢)).

وثالث ينقطع إلىٰ عبادة ربِّه، ويتصوّر بإدمان الخلوة أن لا رتبة تستحق الإكرام دون رتبته، ويخلّ بإدمان آداب المخالطة فيخرج علىٰ ما به.

ورابع يتميّز بنوع حدّه، وغنيّ بين فقراء ربّما واساهم فأكرموه لمواساته أو للطمع فيه، فيضرعون له ضرع الطامعين للمطموع فيه، فيخرج علىٰ ما به. حتىٰ إذا جمع هؤلاء مجلس ترفّع كلّ واحد بامتلائه بخصيصته فيقع التنافر بينهم.

والمعدّل لهذه الأحوال هو العقل الذي يحصل به الإنصاف لمن أنصف، أو المسامحة لمن قصّر في الحقّ وطفّف. فالعاقل يزن نفسه بزنتها. فإن اجتمع به منصف رضي بما ظهر من إنصافه، فقد زال الخلاف بينهما. وإن اجتمع به متحيّف متعجرف جاهل بمقدار غيره لامتلائه برؤية نفسه، ألان له هذا العاقل جانبه وسامحه، فترك الاقتضاء بحقّ نفسه، ووفىٰ ذلك الجاهل حقّه وزاده ما يرضيه به من الإكرام. فالعقل سَكّان كلّ شغب وفساد اعتدال.

وأرىٰ العاقل، إن كان ذا سلطان ويُدان، لا يسامح، بخلاف الأمثال ممّن لا سلطان له. وإنّما فرّقتُ بين السلطان المتسلّط وبين المماثل؛ لأن المماثل استحببنا له التواضع والمسامحة، كيلا يقع الخلف وينشأ الشغب والفساد. فأمّا السلطان، فإنّه إذا قوّم المتأوّد، وحقّق علىٰ المتعجرف، وردَّ كلّ إنسان عن استطالته إلىٰ حدِّه ورتبته، أُمنت غوائل تحقيقه علىٰ رعاياه لقوّته وتسلّطه. فكما أنّه يحقّق مقادير الرجال، يقوّم من تعدّىٰ عند تحقيق هذه الحال، وينتفع بتقويمه جماعة المستطيلين والمستطال عليهم؛ لأن المستطيل بجهالته لا يخلو من مغالب له ومصاول. وصَوْل السلطان أحبّ إلينا من صول الرعايا؛ لأنّ صول السلطان يمنع المنافرة بين الرعايا. وصول بعضهم علىٰ بعض يفضي إلىٰ التهارج.

ما أقبح بالعاقل أن يحوج إلىٰ تقويم السلطان؛ لأنّه يفضي إلىٰ دوام تأديبه؛ لأنّه حال الطفولة تحت أدب الوالدين مقوّم بتقويمهما. وبعد أن شبّ وترعرع صار تحت حُجر المعلّم والأستاذ. فإذا كبر وشاب، صار تحت حُجر السلطان، لا يستغني عن تقويمه. فمتىٰ يخرج هذا من حجر الرجال؟ ومن كان كذا لا يكون راعيًا لنفسه قطُّ، بل غيره يرعاه. فهذا كالسوائم. فما الذي أفاده العقل؟ وما الذي هذّب منه الشرع؟

نعوذ بالله من خذلان يحمل علىٰ ترك الانحياش لله، والكون تحت تصريفه وتأديبه، والرضا بالكون تحت حجر المخلوقين والأمثال[1]!

(٦) الدين والسياسة في نظر الشريعة:

تشمل الشريعة في الإسلام جميع مناحي الحياة، الدنيوية والدينية علىٰ حد سواء. وتبيِّن إحدىٰ فقرات كتاب الفنون، عدم التفرقة بين الأمور الدنيوية والدينية في المجتمع الإسلامي. يرىٰ ابن عقيل أن ما يسري علىٰ أمور الحكم، ينبغي بالضرورة أن يسري علىٰ أمور الدين، طالما وافق الشرع. وعليه، فكما لا يحسن معاملة من أراد الخروج علىٰ الملك، لا يحسن معاملة من ابتدع في الدين، وهاك ما عبّر به عن الأمر:

كما لا يحسن في سياسة الملك العفو عمّن سعىٰ علىٰ الدولة بالخروج علىٰ السلطان، لا يحسن أيضًا أن يُعفَىٰ عمّن ابتدع في الأديان؛ لأنّ فساد الأديان بالابتداع كفساد الدول بالخروج علىٰ الملك والاستتباع. فالمبتدعون خوارج الشرائع[2].

فالقانون يحمي الشرع كما يحمي الدولة. وكما يُخرج علىٰ الدولة، يمكن أيضًا أن يُخرج علىٰ الدين؛ فكما يجب أن تُحمىٰ الدولة من العصيان والتمرد، يجب حماية الدين ممن يبتدعون فيه.

---

(1) Meditations, p. 154.

(٢) «الفنون»، (ص/ ١٠٩).

ثانيًا
الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

*** ملاحظات تمهيدية:**

كل مسلم مأمور بـ «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر». وينبغي للمؤمن أن يطبّق هذا الأمر، بأي صورة؛ لئلا يكون هو نفسه عونًا لوقوع المنكر. فيجب عليه أن يظهر امتعاضه لكل ما يخالف هدي الإسلام. وتحرزًا لما قد يقع عليه من ضرر؛ أباح له الشرع التصرف بأحد ثلاث طرق: الإنكار بالقلب، أو القول، أو الفعل. فلو لم يكن لديه القدرة علىٰ الإنكار باليد، أنكر بلسانه، وإن خشي لحوق الضرر به إن تكلم، أو كتب، فله الإنكار بقلبه. ويدعو هذا المبدأ لكل من إنكار المنكر ومدح المعروف وتشجيعه، وبالضرورة نقد الناس والمؤسسات. وسنرىٰ في الفقرات التالية عمل ابن عقيل بهذا المبدأ، وقد رتبناه ههنا تحت تصنيفات: الثناء، والنقد، والإنكار.

(١) أهمية المبدأ وعلاقته بأصول الفقه:

يتكون الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من كلمتين: الأمر والنهي، ويستخدمان في صيغة الجمع كعنوان لأحد أهم مباحث أصول الفقه «الأوامر والنواهي الشرعية». والمؤمن خليفة الله في الأرض، فينصح ويحذّر، ويحلّ ويحرم، ويأمر بالمعروف وينهىٰ عن المنكر. وإحدىٰ أهم خصائص المسلم هي عمله في سبيل الله؛ فهو مأمور بالسير في الطريق الذي تخطه أوامر الله ونواهيه، وإن رأىٰ أخاه المسلم يحيد عنه في أي من مناحي الحياة، ردَّه إليه.

(٢) شروط تطبيقه وبعض الحالات:

في ظل عدم توفر كتاب الإرشاد لابن عقيل، تعيَّن الاعتماد علىٰ ما نقل منه، مما استشهد به المؤلفون من بعده، بشأن ما اعتبره شروط إنكار المنكر. ولا سبيل لمعرفة الترتيب التاريخي لأفكاره بهذا الشأن؛ وذلك بسبب عدم توافر غالب أعماله. فمعرفة التطور التاريخي لفكره، فوق قدرتنا في الوقت الحالي، فبعض العبارات المنقولة عنه يظهر فيها التعارض. ومع ذلك، فهناك عدد لا بأس به من الفقرات، نقلها عنه المحدثون، تساعد في تحديد فكره بشأن هذا الموضوع. وغالبها في آخر سني حياته، وبخاصة الخطابات التي كتبها لكبار موظفي الدولة، كما سنرىٰ ذلك لاحقًا.

قبل الشروع في الإنكار، هل من شرط إنكار المنكر غلبة الظن في إزالة المنكر؟ فيها روايتان، الأولىٰ: أنه من شرطه. والثانية: وهي مروية عن ابن حنبل، أنه ليس من شرطه. وهاتان الروايتان مذكورتان في كتاب الإرشاد لابن عقيل[(١)]. ويبدو أن ابن عقيل يقول في المسألة بقول ابن حنبل. وإن رأىٰ رجل منكرًا، وعلم أن المنكر عليه لا يقبل إنكاره، هل يسكت؟ يرىٰ ابن عقيل أن علىٰ المنكِر «أن يغير ما أمكنه». لكن روي عنه أنه قال بأن الإنكار في هذه الحالة لا يجوز. وورد في كتابه المفقود «**نهاية المبتدئين**» أن الإنكار يلزم إذا علم حصول المقصود، ولم يوجد من يقوم به غيره. وروىٰ عنه ابن الجوزي أنه قال بأن الإنكار يلزم إذا رجا حصول المقصود. وعلق ابن مفلح بأن ابن عقيل يقول بعدم ترك الإنكار، لكن روي عنه أن الإنكار لا يجوز في هذه الحالة. وأخيرًا، فإنه إذا لم يجب الإنكار فهو أفضل من تركه[(٢)]. ذكر ابن عقيل في مسألة سقوط الإثم عمن لم يرضَ بالمنكر، وسخط الإنكار، أنه اطلع علىٰ فتوىٰ لبعض الفقهاء أنه لا يسقط. لكن رأيه أنه يسقط، وهو ظاهر قول الحنابلة[(٣)].

وقد قال ابن عقيل في **معتقده** بأن من لم يعلم أن الفعل الواقع من أخيه المسلم جائز في الشرع أم غير جائز، فلا يحل له أن يأمر ولا ينهىٰ. زاد ابن مفلح أن هذا

---

(١) نقلًا عن «الآداب الشرعية»، (١/ ١٧٥).

(٢) «الآداب الشرعية»، (١/ ١٧٨، ١٧٩).

(٣) المرجع لسابق.

أيضًا قول القاضي أبي يعلىٰ[1]، ومن شروط الإنكار أن يكون المنكِر معصومًا. فالإنكار ممن يقارف المنكر لهو أمر مضحك. ولتوضيح هذا الأمر، استرجع ابن عقيل حادثة سابقة:

رأينا فِي زماننا أبا بَكْر الأقفالي فِي أيام القائم إذا نهض لإنكار منكر استتبع معه مشايخ لا يأكلون إلا من صنعة أيديهم كأبي بَكْر الخباز، شيخ صالح أضر من اطلاعه فِي التنور، وتبعه وجماعة مَا فيهم من يأخذ صدقة، ولا يدنس بقبول عطاء. صوام النهار قوام الليل أرباب بكاء، فَإِذَا تبعه مخلط ردَّه وقال: «متىٰ لقينا[2] الجيش بمخلط انهزم الجيش»[3].

وفي المثالين التاليين من تطبيق المبدأ، سنرىٰ مؤمنًا من عامة الناس يأمر الخليفة، الحاكم المطلق في زمنه، ويحاسبه علىٰ أفعاله. ففي **المثال الأول**: الخليفة العباسي المشهور، أبو جعفر المنصور (خلافته: ١٣٦ - ١٥٨هـ = ٧٥٤ - ٧٧٥م)، يعظه شخص، ويقطع عليه خطبته بعد أن بلغ موضع العظة منها. روىٰ ابن عقيل هذه القصة لبيان فطنة الخليفة وبلاغته، وكذلك لبيان أنه علىٰ المرء أن يتأكد من صحة موقفه قبل الإنكار، وألا ينكر إلا ابتغاء وجه الله:

خطب أبو جعفر المنصور يومًا. فلمّا قال: «أشهد أن لا إله إلا الله»، قام إليه رجل من أُخريات الناس، فقال: «أذكّرك مَنْ تذكره. فإنّ أحقّ الناس أن لا ينسىٰ الله مَنْ خطب بذكره، وأن لا يدع طاعته من حضّ عليها». فقال الخليفة: «سمعًا لمن فهم عن الله. وذكرتُه، وأعوذ بالله أن أكون جبّارًا شقيًّا، وأن تأخذني العزّة بالإثم، لقد ﴿ضَلَلْتُ إِذًا وَمَآ أَنَا۠ مِنَ ٱلْمُهْتَدِينَ﴾. وأنتَ، أيّها القائل، فما اللهَ أردتَ بها؛ ولكن التمستَ أن يُقال: «قام، فقال، فعُوقب، فصبر». فأهون بقائلها لو هممت، واهتبلها إذا غفرت. وإيّاكَ، وإيّاكم أيّها الناس، وأختها! فإنّ الموعظة علينا أُنزلت، ومن عندنا أُثبتت. فردّوا الأمر إلىٰ أهله، تُصْدِروه كما أَوْرَدوه. وعاد إلىٰ خطبته كأنّما

(١) «المعتقد»، نقلًا عن «الآداب الشرعية»، (١/ ١٨٥).

(٢) اقرأ: «لافينا»، بدلًا من «لقينا».

(٣) «الفنون»، نقلًا عن «تلبيس إبليس»، (ص/ ١٤٩).

يقرأها من صحيفة: «وأنّ محمّدًا عبده ورسوله ﷺ . . .». [أي: وكأن شيئًا لم يكن][1].

وذكر ابن عقيل حادثة جرت لخليفة آخر، وقد تردد في الحكم بصحتها، ومع ذلك، فهي إن صحت، مثال جيد لتطبيق مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر:

وحجّ عبد الملك بن مروان [خلافته: ٦٥ - ٨٦هـ = ٦٨٥ - ٧٠٥م]، فخطب بمكة. فلمّا انتهىٰ إلىٰ موضع العظة من خطبته، قام إليه رجل من الصوحان فقال: «مهلًا، مهلًا! إنّكم تأمرون ولا تأتمرون، وتنهون ولا تتناهون، وتعظون ولا تتّعظون. أفَنقتدي بسيرتكم في أنفسكم أم نطيع أمركم بألسنتكم؟ فإن قلتم «اقتدوا بسيرتنا». فأنّىٰ، وكيف، وما الحجّة، ومَن النصير من الله في الاحتذاء بسيرة الظَلَمة الجَوَرة الفَسَقة الخَوَنة الذين أكلوا مال الله دُوَلًا، وجعلوا عبيد الله خَوَلًا؟ [تنبّه أنه في النظرية الاقتصادية الإسلامية، كل ما هو مخلوق ملك لله، والبشر مجرد وكلاء] وإن قلتم «أطيعوا أمرنا واقبلوا نصيحتنا» فكيف ينصح غيره من غشّ نفسه؟ أم كيف تجب الطاعة لمن لم تثبت عدالته ولا تجوز في الإسلام شهادته؟ وإن قلتم «خذوا الحكمة حيث وجدتموها، واقبلوا العظة ممّن سمعتموها» فعلامَ قلّدناكم أزمّة أمورنا، وحكّمناكم في أموالنا ودمائنا؟ أوَمَا تعلمون أنّ فينا من هو أفصح بصنوف العظات، وأعرف بوجوه اللغات منكم؟ فإن كانت الإمامة تُستحقّ بذلك، فتحلحلوا عنها، أو أطلقوا أعقالها وخلّوا سبيلها، يبتدرها أهلها الذين شرّدتموهم في البلاد، وقتلتموهم بكلّ واد. أمّا لو ثبتت في أيديكم باستيفاء المدّة وبلوغ الغاية وعظم. إذ لكلّ قائم منكم يومًا لا يعدوه، وكتابًا بعده يتلوه، ﴿لَا يُغَادِرُ صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً إِلَّآ أَحْصَىٰهَاۚ وَوَجَدُواْ مَا عَمِلُواْ حَاضِرًاۗ وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا﴾. ﴿وَسَيَعْلَمُ ٱلَّذِينَ ظَلَمُوٓاْ أَيَّ مُنقَلَبٍ يَنقَلِبُونَ﴾[2].

وأشار تعليق ابن عقيل لمسألة الفطنة في الإنكار علىٰ الأمويين:

وهذا الإنكار، إن لم يكن للإمساك عنه علّة؛ وإلا فهو بعيد عندي أن يتمّ في أيّام عبد الملك، لا سيّما إن كان في صحبته الحجّاج [ت ٩٥هـ = ٧١٤م]؛ وإلا فالسياسة مع القدرة تمنع من سماع هذه المقالة الشنيعة مع إبلاع قائلها ريقه. فإن كانت

---

(١) «الفنون»، (ص/ ٧٣٠، ٧٣١).

(٢) المرجع السابق، (ص/ ٧٥٥، و٧٢٩، ٧٣٠)، الفقرات (رقم/ ٧٤٦، و٧٠٤).

صحيحة، وإلا فهي موعظة صحيحة، واعتراضات علىٰ بني مروان لازمة. ﴿وَٱللَّهُ يَقۡضِي بِٱلۡحَقِّۖ﴾ يوم ﴿تُجۡزَىٰ كُلُّ نَفۡسِۭ بِمَا كَسَبَتۡ﴾[1].

بالنسبة إلىٰ تطبيق الحاكم لمبدأ «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر»، يرىٰ ابن عقيل أن العقوبة ينبغي أن تكافئ الجرم المرتكب، وإلا فَقَدَ الحاكم هيبته:

لا ينبغي للملك، ولا لصدر من الصدور، أن يظهر من الغضب إلا بحسب ما أعدّ له من العقوبة. فإن كانت بطشته دون غضبه، حُقّر غضبه واستُهين بسخطه وانكشف عجزه. وقد قال الناس في ذلك: «إذا ما غضب السوقيّ، فالحبّة ترضيه»[2].

وفي حادثة أخرىٰ، أشار ابن عقيل للخلل في تطبيق المبدأ في حالة أحد كبار السلاجقة[3]: «ما رأيت مثل مناقضة بهروز، فإنه منع أن يجتمع في السفينة النساء والرجال، وجمع بينهم في الماخور!»[4].

وقد ينحىٰ هذا المبدأ، بسبب الصبر والأناة، علىٰ صالحي العشيرة وسفهائها. وروىٰ ابن عقيل في هذا الصدد، قول أحد العلماء:

الصبر علىٰ سفهاء العشيرة والطائفة خير من استئصالهم. فإنّه لا عزّ لقوم قلّ سفهاؤهم، فكيف إذا عدموا؟ والصبر علىٰ الصلحاء من العشيرة (والطائفة). فإنّ الحشمة بهم توجب الصبر عليهم. فلا حشمة لقوم لا صلحاء لهم. والجاهل من أفنىٰ سفهاء قومه ضيقًا عن حملهم، وكسر صلحاء قومه خوفًا من استطالتهم[5].

فصالحو العشيرة والطائفة يستحقون الصبر عليهم، حتىٰ وإن تجبروا؛ بسبب النفع الحاصل من صلاحهم وحكمتهم. وسفهاء العشيرة والطائفة يستحقون الصبر عليهم؛ لأنهم غير مكلفين بالأحكام الشرعية.

---

(١) المرجع السابق، (ص/ ٧٣٠)، (السطور/ ٩ - ١٤). عرف عن الحجاج بطشه وشدته.

(٢) المرجع السابق، (ص/ ١٤٢).

(٣) بهروز الخادم، أحد عمال السلاجقة، بنىٰ رباطا وأوقفه وسمي باسمه، وقد خدم أيام السلطان السلجوقي محمد، وولي شحنة بغداد أيام ابنه مسعود (حكم: ٥٢٩-٥٤٧هـ/ ١١٣٤-١١٥٢م). توفي ٥٤٠هـ/ ١١٤٦م. انظر وفيات الأعيان، ج٤، ص١٤١، في ترجمة صلاح الدين الأيوبي. وضبطه ابن خلكان (بِهْرُوْز)؛ أما في كتابي الدين والفقه والتعليم في الإسلام الكلاسيكي فقد أوردتها (بَهروز) فينغي أن تصحح.

(٤) «المنتظم»، (٩/ ١١٧).

(٥) «الفنون»، (ص/ ١٦٥).

(٣) المبدأ كمقياس للإيمان الحقيقي:

أولىٰ ابن عقيل اهتمامًا بالغًا للعمل بقاعدة «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر». وقد فعل هو نفسه ما وعظ به، ويتضح ذلك في كتاباته التي مدح فيها أولئك الذين خدموا الدين والعلم، وكذا في خطاباته التي وجَّه فيها اللوم والإنكار لكبار موظفي الدولة. وفضلًا عن ذلك، فقد جعل هذا المبدأ مقياسًا لإيمان المسلم.

وقد يكون الإنسان مسلمًا إلىٰ أن يضيق به عيش، وإنما ديننا مبني علىٰ شعث الدنيا وصلاح الآخرة، فمن طلب به العاجلة أخطأ[١].

ويتطلب القيام بـ «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» شجاعة، وثقة بالله. وأشار ابن عقيل للأخطار المحدقة بالعمل بهذا المبدأ، ووجَّه نصيحة لمعرفة الدعاوىٰ الكاذبة، ومعرفة الدوافع الحقيقة للشخص:

للإيمان روائح ولوائح لا تخفىٰ علىٰ اطلاع مُكَلَّف بالتّلمّح للمتفرّس. وقل أن يُضمر مضمر شيئًا إلا وظهر مع الزمان علىٰ فلتات لسانه وصفحات وجهه. وقد أخذ الفقهاء بالتكشف علىٰ مدَّعِي الطّرش والعمىٰ عند لطمه، أو زوال عقله عند ضربه، أو الخرس وما شاكل ذلك ممّا لا تُعلم صحّته إلا من جهته، ولا تُمْكِنُ الشّهادة به[٢].

وأسقط ابن مفلح هنا فقرة في بيان معرفة كذب أصحاب الدعاوىٰ الكاذبة التي تخالف الشريعة، ذكر منها الإشارة التالية:

ثم ذكر ابن عقيل في التكشف عن هذا ما ذكره أصحابنا وغيرهم، ثم قال: «وأن من أراد التكشف عن رجل خطب منه، فإنه لا يزل يذكر المذاهب ويُعَرِّض بها، ويذكر الأفعال المزرية في الشرع التي يميل إليها الطبع، وينظر هشاشته إليها وتعبسه عند ذكرها وما شاكل ذلك. فإنه لا يزال البحث بصاحبه حتىٰ يوقفه علىٰ المطلوب بما يظهر من الدلائل. فافهم ذلك بطريق مريح من كل إقدام علىٰ ما لا تسلم من عاقبته، ويعصم من كل ورطة وسقطة يبعد تلافيها، وذلك دأب العقلاء[٣].

---

(١) «الفنون»، نقلًا عن «الآداب الشرعية»، (٢/ ١٦٤).

(٢) «الفنون»، نقلًا عن «الآداب الشرعية»، (١/ ١٥٣ - ١٥٥).

(٣) الآداب الشرعية، (١/ ١٥٤).

وبعد وصف طرق الاحتيال هذه، وجَّه ابن عقيل حديثه للممالئ الذي يسكت ولا ينكر المحرمات حتىٰ ينأىٰ به ذلك عن طريق الإيمان:

فأين رائحة الإيمان منك وأنت لا يتغير وجهك فضلًا عن أن تتكلم، ومخالفة الله ﷻ واقعة من كل معاشر ومجاور، فلا تزال معاصي الله ﷻ والكفر يزيد، وحريم الشرع ينتهك، فلا إنكار ولا منكر، ولا مفارقة لمرتكب ذلك ولا هجران له. وهذا غاية برد القلب وسكون النفس وما كان ذلك في قلب قطُّ فيه شيء من إيمان؛ لأن الغيرة أقل شواهد المحبة والاعتقاد. حتىٰ لو تحجَّفَ الإنسان بكل معنًى، وأمسك عن كل قولٍ لما تركوه يفصح؛ لأنهم كثرةٌ وهو واحد والكلام شجون، والمذاهب فنون، وكلٌّ منهم ينطق بمذهب ويعظِّم شخصًا، وآخر يذمّ ذلك الشخصَ والمذهبَ ويمدح غيره، ولا يزال كذلك حتىٰ يَهِشَّ لمدح من يهوىٰ، ويَعْبِسَ لذمّه، وينفر من ذمِّ مذهبٍ يعتقده فيكشف ذلك. فالعاقل من اجتهد في تفويض أمره إلىٰ الله في ستر ما يجب ستره وكشف ما يجب كشفه، ولا يعتمد علىٰ نفسه فإنه يتعب ولا يبلغ من ذلك الغرض. لأنه إذا لم يهش بخلافة أبي بكر ولا عليّ، إن كانت المناظرة فيهما، ولا إلىٰ القدر ولا إلىٰ نفيه، ولا حدوثِ العالَم ولا قِدَمِه، ولا النسخ ولا المنع من النسخ، والسكونُ إلىٰ هذا وبرد قلبه يدل علىٰ أنه كافر لا يعتقد؛ إذ لو كان هذا اعتقادًا يحركه لَهَشَّ إلىٰ ناصرِ مُعْتَقَدِهِ، ولأنكر علىٰ مُفْسِدِ معتقده.

فالويلُ للكاتم من المتكشفين، وإرضاءُ الخَلْقِ بالمعتقدات وبالٌ في الآخرة، ومباغتتهم فيها ومكاشفتهم بها وبالٌ في الدنيا وتغريرٌ بالنفس. ولا ينجو منهم المشارك لهم في الحيل. والأحرىٰ بالإنسان أن يتماسك عما فيه ويترك فضول الكلام، وإذا توسط اعتمد علىٰ الله في إصلاح دنياه، وإذا قصد إظهار الحق لأجل الله، فالله يعصمه ويسلّمه، وما رأينا من ردِّ البدعِ إلا السلامةَ[1].

ولا ريب أن إيمانه بهذا الأمر هو ما أعطاه الشجاعة ليكتب خطابات الإنكار لقاضي القضاة الدامغاني (ت ٥١٣هـ = ١١١٩م) وللوزير ابن جهير.

---

(١) المرجع السابق، (ص/ ١٥٤، ١٥٥).

(٤) اعتبار السياقات:

سرد ابن عقيل بعض الأفعال التي يجب الحكم عليها طبقًا لسياقاتها:

فمن القبيح ما يقبح من كلِّ مكلَّفٍ علىٰ وجه دون وجه، كالرمي بالسهام، واتخاذِ الحمام، والعلاج بالسلاح؛ لأن تعاطي ذلك لمعرفة الحراب والتقوِّي علىٰ العدو، وليرسلَ علىٰ الحمامِ الكُتَبَ والمهماتِ لحوائجِ السلطان والمسلمين حَسَنٌ لا يجوز إنكاره، وإن قصد بذلك الاجتماع علىٰ الفسق واللهو ومعاملة ذوي الريب والمعاصي، فذلك قبيحٌ يجب إنكارُه. ومَن ترك ما يلزمه فِعْلُهُ بلا عذرٍ [أضاف المؤلف أن ابن عقيل زاد في نهاية المبتدئين لفظة «ظاهر»] وَجَبَ الإنكار عليه. وللنساء الخروجُ للتعلُّم. وينكر علىٰ من ترك الإنكار المطلوب مع قدرته عليه[1].

(١) الإرشاد نقلًا عن «الآداب الشرعية»، (ص/ ١٩٤ - ١٩٥). قال ابن مفلح إنَّ هذه الفقرة وردت في آخر كتاب «الإرشاد»، ويستدل من ذلك أنَّ ابن عقيل عقد في كتابه «الإرشاد» فصلًا للحديث عن «الإمامة»، تحدث فيه عن السلطة والحكم، وهو ما فعله غيره من معاصريه في كتبهم بهذا الشأن، كما فعل الباقلاني في كتابه «التمهيد».

ثالثًا

العمل بالمبدأ

*** ملاحظات تمهيدية:**

يُعدُّ كتاب الفنون كتابًا دينيًا وأدبيًا، حوىٰ الكثير من آراء ابن عقيل في الرجال والمؤسسات في زمنه، لكنه لم يغفل التعليق علىٰ أحداث الماضي سواء بالإنكار أو النقد، وكثيرًا بالثناء. ولم تكن هذه الكتابات بدافع هوًى أو إرضاء نزوة عنده، وإنما كانت واجبًا محتمًا عليه بصفته مسلمًا وفقيهًا، وذلك عملًا بمبدأ «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر». وبمثل هذه الكتابات، التي تنتمي للكتابة الوعظية، أبان ابن عقيل عن فصاحته، كأحد أعظم ناثري العربية، من مثل طائفة أبي حيان التوحيدي (ت حوالي ٤٠٠هـ = ١٠١٠م). وقد مدح وجهاء عصره وعلماءه، حتىٰ الذين اضطهدوه. فلم يتباكَ علىٰ الماضي، أو يحمل الضغينة تجاه من آذوه. ويتحدث في هذه الفقرات عن أساتذته وأوليائه، وزملائه، سواء من الأصدقاء أو الخصوم، وكذا عن كبار مسئولي الدولة.

وقد كان مهتمًا بالتاريخ السياسي لصدر الإسلام. فدافع عن الحسين (ت ٦١هـ = ٦٨٠م)، ابن الخليفة عليّ، ضد من اتهمه بأنه خارجيّ. وأنكر علىٰ الخليفة الأمويّ يزيد الأول [خلافته: ٦٠ - ٦٤هـ = ٦٨٠ - ٦٨٣م]، ابن معاوية (خلافته: ٤١ - ٦٠هـ = ٦٦١ - ٦٨٠م)، فوافق في إنكاره رأي أحمد بن حنبل وغيره. وقد رفض بيعة يزيد الأول، ثاني الخلفاء الأمويين، عبدُ الله بن الزبير والحسين. وقال ابن عقيل بأن سعد بن أبي وقاص (ت ٥٥هـ = ٦٧٥م)، أحد صحابة النبيّ وواحد ممن شهدوا بدرًا، خيرٌ من معاوية. لكن الناس لم يسكتوا عن جناية عمر بن سعد (ت ٦٦هـ =

٦٨٦م)، بسبب مشاركته في قتل الحسين، رغم شرف أبيه؛ وذلك لأنه رضي، وإن كان مكرهًا، بالمشاركة في الحملة التي تسببت في مقتل الحسين. ولابن عقيل عزم ثابت في صدق محبته لعليّ وابنيه، كما هو الحال في حبِّه لآل بيت النبيّ عامة. نقل ابن الجوزي الفقرة التالية من خط ابن عقيل، أي من كتاب الفنون:

قال رجل: «كان الحسين خارجيًا». فبلغ ذلك من قلبي. فقلت: «لو عاش إبراهيم ابن رسول الله صلح أن يكون نبيًا. فهب أن الحسن [ت ٥٠هـ = ٦٧٠م] والحسين رضي الله عنهما نزلا عن رتبة إبراهيم مع كون النبيّ قد سمَّاهما ابنيه، أفلا يصلح ولد ولده [أي: فاطمة بنت النبيّ] أن يكون إمامًا بعده؟ وأمّا تسميته خارجيًا وإخراجه من الإمامة لأجل صول بني أمية، هذا ما لا يقتضيه عقل ولا دين». قال الخصم: «هلَّا سكتّم عن يزيد احترامًا لأبيه؟» قلت: «ما سكتَ أحمد بن حنبل، ولا جماعة من العلماء والفقهاء. ثم لا يختلف الناس أن سعد بن أبي وقاص من العشرة المشهود لهم بالجنة، ومن أهل بدر، ومن أصحاب الشورىٰ، وخير من معاوية، وما سكت الناس عن ابنه عمر لما فعل بالحسين؛ فالدين لا يحتمل المحاباة».

واحتج هذا الشيخ بأن يزيدًا كان كريمًا، وأنه أعطىٰ عبد الله بن جعفر [ت ٨٠هـ = ٧٠٠م] أربعة ملايين درهم[١]، قلت: «ما مدحته به هو الذم؛ لأنه تبذير في بيت مال المسلمين، وليس بماله، فمن فعل ذلك كان مذمومًا، لا ممدوحًا، وإنما كان يُعطي الناس ليسكتوا عنه». قال: فقد كان من القرن الأول [القرن السابع الميلادي]، وقد قال رسول الله: «خيركم قرني ثم الذين يلونهم» قلت: «إنما أشار النبيّ إلىٰ عموم القرن، لا إلىٰ من يندر من الفساق. وقد كان في القرن الثاني الحجاج وغيره من الظلمة والمبتدعة، كمعبد [تقرأ هكذا، بدلًا من: معيد] الجهني [ت ٨٠هـ = ٦٩٩م] وغيرهم[٢].

وأظهر ابن عقيل حصافته السياسية في الفقرة التالية، في بيانه كيفية التعامل مع من تقلد منصبًا، وكيفية التعامل معه بعد ترك المنصب:

لا تطلب من متجدد الرياسة أخلاقه معك حال العطلة فيرفضك ويؤذيك، فتكون

---

(١) لتفاصيل هذه العطية، كما رواها ابن هبيرة، انظر «نور القبس»، (ص/ ١٨١).

(٢) «الفنون»، نقلًا عن «رسالة في جواز اللعن علىٰ يزيد»، (الأوراق/ ٢٧ب - ٢٨أ).

كالمعلم يتخلق مع من كان يعلمه بعد كبره كتخلقه معه حال كونه في الكُتُب، وذاك بمثابة من يطلب من السكران أخلاق الصحابي. فإن للرياسة سكرًا، ولولا ذاك ما قال الله: ﴿فَقُولَا لَهُۥ قَوْلًا لَّيِّنًا﴾، هذا التوجيه أمر به موسىٰ وهارون، حال مخاطبتهم فرعون. وبيَّنه في قوله: ﴿هَل لَّكَ إِلَىٰٓ أَن تَزَكَّىٰ﴾ [هذا التوجيه لموسىٰ، وهو متجه لمخاطبة فرعون الذي طغىٰ]. فأخرجه مخرج السؤال، لا الأمر، لموضع تجبره. وكذلك من كان له أو لسلفه ولاية ومنصب ودولة، وقد أفضىٰ به الدهر إلىٰ العطلة لا يقتضي أو لا ينبغي معاملته بماضي الرياسة(١).

(١) الثناء:

أبان ابن عقيل في ثنائه علىٰ أقرانه الحنابلة، لمحات للحياة الثقافية في القرن الحادي عشر (الميلادي) ببغداد. وتحدث أيضًا عن متقدمي الصوفية، وعن الشخص الذي سمي مذهبه الفقهي باسمه، أحمد بن حنبل.

* الإعجاب بمتقدمي الصوفية:

والفقرة التالية وبقاء الجزء الذي وضعه، النصرة، دليل علىٰ إعجاب ابن عقيل بمتقدمي الصوفية، بمن فيهم الحلاج:

ما أعجبَ شأن العارف، وأعجب شأن الخلق معه! تبذّل التجّار منهم في طلب الأرباح وتعبئة الأموال، ولم يُعابوا، وتبذّل المحبّون والعشّاق والمتيّمون في محبّة الأشخاص، ولم يُلاموا؛ وتبذّل قوم في محبّة الخيل والطيور والصيد، ولم يُعابوا؛ تبذّل قوم في عبادة بارئهم، فكثر اللُوّام والعُذّال، واستُهجنت منهم الأحوال والأقوال، وقيل فيهم كلّ مقول، ونُسبوا إلىٰ كلّ عظيم من الخطأ ومهول، وقيل «ما لهم عقول!» ومعلوم أنّ المتبذّل في الله لا يُلام عقلًا؛ لأنّه ليس فوق إنعامه إنعام، ولا علىٰ إحسانه إحسان نعمه تنهال، وبرّه لم يزل ولا يزال يمدح علىٰ القليل وهو المعطي، ويرضىٰ باليسير وهو الموفي(٢).

وفي فقرة أخرىٰ، كتبت للغرض نفسه، يقول:

---

(١) نقلًا عن «الآداب الشرعية»، (٣/ ٥٩٣، ٥٩٤)، و

Ibn Aqil, 497-498.

(٢) «الفنون»، (ص/ ٢٥٨)، و

Meditations, 158.

واكمداه من مخافة الأغيار! واحصراه من أجل استماع ذي الجهالة للحق والإنكار! والله ما زال خواص عباد الله [أي: متقدمو الصوفية] يتطلبون لتروحهم رءوس الجبال، والبراري والقفار، لما يرونه من المنكرين لشأنهم من الأغمار. والسفير الأكبر يهرب من فرش الزوجات إلىٰ خلوة بمسجد للتروح بتلك المناجاة. فلا ينبغي للعاقل أن ينكر تكدير عيشة[1].

*** أحمد بن حنبل (ت ٢٤١هـ = ٨٥٥م):**

والفقرة التالية دفاع عن أحمد بن حنبل كفقيه، ضد الانتقاد القديم لابن جرير الطبري، الذي يبدو أنه استمر في الترداد أيام ابن عقيل:

ومن عجيب ما نسمعه من هؤلاء الأحداث الجهال أنهم يقولون: «أحمد (ابن حنبل) ليس بفقيه، لكنه مُحَدِّث». وهذا غاية الجهل! لأنه قد خرج عنه اختيارات بناها علىٰ الأحاديث بناء لا يعرفه أكثرهم. وخرج عنه من دقيق الفقه ما لا تراه لأحد منهم. وما يقصد هذا إلا مبتدع، قد تمزق فؤاده من خمود كلمته، وانتشار علم أحمد، حتىٰ إن أكثر العلماء يقولون: «أصلي أصلُ أحمد، وفرعي فرع فلان»[2]، فحسبك بمن يرضىٰ به في الأصول قدوة[3].

والفقرة التالية نقلها ابن شبيب (ت ٦٩٥هـ = ١٢٩٥م)، من كلام ابن عقيل، وفيها سرد ابن عقيل قائمة بأعمال أحمد بن حنبل، مبينًا اطلاعه علىٰ كتب شيخه:

[١] المسند، وهو بزيادة ابنه عبد الله أربعون ألف حديث إلا أربعين حديثًا. [٢] التفسير، وهو مائة ألف وعشرون ألف حديث، وقيل بل مائة ألف وخمسون ألف . . [٣] الزهد، وهو نحو مائة جزء. [٤] الناسخ والمنسوخ. [٥] المقدم والمؤخر في القرآن. [٦] جوابات أسئلة. [٧] المنسك الكبير. [٨] المنسك الصغير. [٩] الصيام. [١٠] الفرائض. [١١] حديث شعبة. [١٢] فضائل الصحابة. [١٣] فضائل

---

(١) «الفنون»، نقلًا عن «الآداب الشرعية»، (٢/ ١٦٤).

(٢) يقصد أنَّه بغض النظر عن المذهب الفقهي الذي ينتمي إليه العالم، فإنه يعتبر نفسه تابعًا لأحمد بن حنبل في الأصول، أي أصول الفقه.

(٣) «مناقب الإمام أحمد»، (ص/ ٦٤ - ٦٦)، و«ذيل طبقات الحنابلة»، (١/ ١٨٩)، و«المدخل إلىٰ مذهب الإمام أحمد»، (ص/ ٣٨)، و

Ibn Aqil, 480-481.

أبي بكر. [١٤] فضائل الحسن والحسين. [١٥] التاريخ[١]. [١٦] الأسماء والكنىٰ. [١٧] الرسالة في الصلاة. [١٨] رسالة في السنَّة. [١٩] رسالة في الأشربة. [٢٠] رسالة في طاعة الرسول. [٢١] والرد علىٰ الزنادقة والجهمية وأهل الأهواء في متشابه القرآن. وكتب غير ذلك كثير[٢].

وهذا آخر كلام ابن عقيل. ثم نقل ابن شبيب بعدها كلام الشريف أبي جعفر، في ذكر مؤلفات ابن حنبل:

لا يحصيهم عدد ولا يحويهم بلد ولعلهم مائة ألف أو يزيدون. وروىٰ الفقه عنه أكثر من مائتي نفس، أكثرهم أئمة أصحاب تصانيف. وروىٰ عنه الحديث أكابر مشايخه كابن علية [ت ١٩٣هـ = ٨٠٩م]، ووكيع، وابن مهْدي [ت ١٩٨هـ = ٨١٣م]، ومعروف الكرخي [ت ٢٠٠هـ = ٨١٥م]، وعبد الرَّزَّاق [ت ٢١١هـ = ٨٢٧م]، وابن الْمَدِينِيّ [ت ٢٣٤هـ = ٨٤٩م]، وقتيبة [ت ٢٤٠هـ = ٨٥٥م]، وخلق غيرهم. وما من مسألة في الفروع والأصول إلا له فيها قول أو أكثر نصًا أو إيماءً. وهو من ولد شيبان بن ذهل بن ثعلبة [بن عكابة]، لا من ولد ذهل بن شيبان، يلتقي نسبه بنسب رسول الله في نزار[٣].

*** ابن الباز كردي (ت ٤٦٠هـ = ١٠٦٧م) وابن زِبِبْيَا (ت ٤٦٠هـ = ١٠٦٧م):**

قام هذان الأستاذان في الشطر الأول من القرن الحادي عشر (الميلادي) ببغداد، بإعطاء دروس فيما يشبه ما نطلق عليه هذه الأيام «تعليم الكبار»:

كان من أصحاب القاضي أبي يَعْلَىٰ أرباب الحلق: ابن الباز كردي وابن زِبِبْيَا، فقيهان مفتيان، ولهما حلقتان بجامع الرصافة، يقصَّان الفقه شرحًا للمذهب علىٰ وجه ينتفع به العوام[٤].

---

(١) للمزيد عن كتب التاريخ، انظر:

Historiography.

(٢) «صفة المفتي»، (الأوراق/ ٢٥ب - ٢٦أ). لقائمة تفصيلية بمؤلفات أحمد بن حنبل،

GAL and GAS.

(٣) نقلًا عن ابن شبيب، «صفة المفتي»، (الأوراق/ ٢٥ب - ٢٦أ).

(٤) نقلًا عن «ذيل طبقات الحنابلة»، (١/ ١٠).

*** أبو الحسن الآمدي (تِ ٤٦٧هـ = ١٠٧٤ - ١٠٧٥م):**

تبادل الفقهاء الدعوات واللقاءات في منازلهم للنقاش في الأمور الفقهية والأصولية، وغيرها. وكانت بغداد، حاضرة العالم الإسلامي، تعج بالنشاط الفكري والإنتاج العلمي، وكانت تحاكيها بقية الحواضر الإسلامية شرقًا وغربًا. ووفد التلاميذ من جميع أرجاء العالم الإسلامي للدراسة علىٰ يد القاضي أبي يعلىٰ، كما حدث مع أبي الحسن الآمدي البغدادي، الذي بلغ من كرمه أنه كان يضيف الدامغاني والشيرازي، كما يظهر في الفقرة التالية. وكان هؤلاء العلماء يمثلون المذاهب الفقهية الثلاثة الموجوة ببغداد آنذاك: الحنفي، والشافعي، والحنبلي، علىٰ التوالي.

كتب ابن عقيل عن الآمدي:

بلغ من النظر الغاية، وكانت له مروءة. يحضر عنده الشيخ أَبُو إسحاق الشيرازي، وأَبُو عبد الله[١] الدَّامَغَاني -وكانا فقيهين- فيضيفهما بالأطعمة الحسنة، وكان يتكلم معهما إلىٰ أن يمضي من الليل أكثره. وذكر أنه كان هو المتقدم علىٰ جميع أصحاب القاضي أبي يعلىٰ. وسمعتُ المتولي [ت ٤٧٨هـ = ١٠٨٦م] يقول لما قَدم بغداد من مقامه بآمد: أنه لم يشهد في سفره أحسن نظرًا من الشيخ أبي الحسن البغدادي[٢].

*** الشريف أبو جعفر (ت ٤٧٠هـ = ١٠٧٧م):**

رغم أذية أقران ابن عقيل من الحنابلة له في شبابه، إلا أنه مدحهم في كتابه الفنون، وأثنىٰ عليهم بالتقوىٰ والعلم. قال عن الشريف أبي جعفر:

كان يفوق الجماعة من أهل مذهبه وغيرهم في علم الفرائض. وكان عند الخليفة معظمًا حتىٰ إنه وَصَّىٰ عند مَوته بأن يغسله، تبركًا به. وكان حول الخليفة ما لو كان غيره لأخذه. وكان ذلك كفايةَ عُمره فوالله ما التفتَ إلىٰ شيء منه، بل خرج ونَسِيَ مئزره حتىٰ حُمل إليه. ولم يُشهد منه أنه شرب ماء [أي: في شهر الصيام] في حلقة علىٰ شدة الحرّ، ولا غمس يده في طعام أحدٍ من أبناء الدنيا[٣].

لاحظ أنه لم يرد ذكر حنق الخليفة من تصرفات ابن عمه؛ حيث أغفل ابن عقيل

---

(١) اقرأها هكذا، بدلًا من: «أبو الحسن».

(٢) نقلًا عن «ذيل طبقات الحنابلة»، (١/ ١٢)، Ibn Aqil, 787-788.

(٣) نقلا عن «ذيل طبقات الحنابلة»، (١/ ٢٢)، و Ibn Aqil, 490.

ذكر الأمر تمامًا كما فعل بشأن الاستتابة. بل علىٰ العكس اختار، في الفقرة التالية، الحديث عن الجانب المشرق للشريف، فأبدىٰ إعجابه بفطنته الفقهية في تشبيهه حشود السلاجقة بقطاع الطريق، رغم نهبهم داخل المدن؛ وذلك لأن لا أحد قادر علىٰ ردعهم. لاحظ أيضًا أن ابن عقيل أتىٰ علىٰ ذكر اجتياح السلاجقة بغداد مرة أخرىٰ. فكانت تجربة لا تمحىٰ من ذاكرته، تزامنت مع إجباره علىٰ مغادرة باب الطاق، وبداية دراسته الفقهية علىٰ القاضي أبي يعلىٰ. وهذه الفقرة توضِّح موقف علماء بغداد من قدوم السلاجقة. وفي هذه الفقرة يشير ابن عقيل لرأي الشريف في السلاجقة:

مما استَحسنتُه من فقه الشريف الإمام الزاهد أبي جعفر عبد الخالق بن عيسىٰ بن أبي موسىٰ الهاشمي -رضي الله عنه- وتدقيقه، وإن كان أكثر من أن يُحصىٰ: ما قاله في أوائل قدوم الغز (السلاجقة) إلىٰ بغداد، وجعلوا يأخذون من أموال الناس في الطرقات، وتقصر أيدي العوام عنهم. فقال: الذي نسبه من مذهب أبي حنيفة: أن تجري عليهم أحكام قطّاع الطريق، وإن كان ذلك في الحضر؛ لأنهم عللوا بأن في الحضر يلحق الغوث، فلا يكون لهم حكم قطّاع الطريق في الصحاري والبراري. وهذا التعليل [بقطع الطريق] موجود في الحضر؛ لأنه لا مغيث يغيث منهم [أي: حشود السلاجقة]؛ لقوتهم واستطالتهم علىٰ العوام[١].

*** ابن البناء (ت ٤٧١هـ = ١٠٧٨م):**

كتب ابن عقيل عن ابن البناء، الذي كان كأبي جعفر، يكنّ له العداء:

هو شيخ إمام في علوم شتىٰ: في الحديث، والقراءات، والعربية، وطبقة في الأدب والشعر والرسائل، حسن الهيئة، حسن العبادة. كان يؤدب بني جردة[٢].

*** أبو إسحاق الشيرازي (ت ٤٧٦هـ = ١٠٨٣م):**

تلقىٰ الشيرازي الشافعي، أحد أشياخ ابن عقيل في أصول الفقه والجدل، في الفقرة التالية جزيل الثناء بوصفه رجلًا تقيًا مخلصًا:

شهد شيخنا [أبو يعلىٰ] ومعلمنا المناظرة، أن أبا إسحاق الفيروزبادي [الشيرازي]

---

(١) «الفنون»، نقلًا عن «المنتظم»، و«ذيل طبقات الحنابلة»، (١/ ٣١)، و.Ibn Aqil, 490

(٢) نقلًا عن «ذيل طبقات الحنابلة»، (١/ ٤٣)، وIbn Aqil, ٤٩١.

لا يخرج شيئًا إلىٰ فقير إلا أحضر النية، ولا يتكلم في مسألة إلا قدم الاستعانة بالله، وإخلاص القصد في نصرة الحق، دون التزين والتحسين للخلق، ولا صنف مسألة إلا بعد أن صلىٰ ركعات. فلا جرم شاع اسمه واشتهرت تصانيفه شرقًا وغربًا هذه بركات الإخلاص(١).

* أبو الوفاء بن القواس (ت ٤٧٦هـ = ١٠٨٣م):

أثنىٰ بن عقيل علىٰ أبي الوفاء ابن القواس (ت ٤٧٦هـ = ١٠٨٣م) الحنبلي الصوفي، لتقواه وزهده وصدحه بالسنَّة في وجه متكلمي عصره بصنفيهما:

كان حسن الفتوىٰ، متوسطًا في المناظرة في مسائل الخلاف، إمامًا في الإقراء، زاهدًا شجاعًا مقدامًا، ملازمًا لمسجده، يهابه المخالفون، حتىٰ إنه لما توفي [الصوفي] ابن الزوزني [في ٤٥١هـ = ١٠٥٩م]، وحضره أصحاب الشافعي -علىٰ طبقاتهم وجموعهم- في فورة أيام القشيري [ت ٤٦٥هـ = ١٠٧٣م]، وقوتهم [أي: الأشاعرة] بنظام الملك، حضر ابن القواس. فلما بلغ الأمر إلىٰ تلقين الحفار، قَالَ له: «تنح حتىٰ ألقنه أنا، فهذا كان علىٰ مذهبنا [حنبلي]»، ثم قَالَ للميت: «يا عبد الله وابن أمته، إذا نزل عليك ملكان فظان غليظان، فلا تجزع ولا تُرَعْ، فإذا سألاك فقل: رضيتُ بالله ربًا، وبالإسلام دينًا لا أشعري ولا معتزلي بل حَنبلي سُنِّي». فلم يتجاسر أحد أن يتكلم بكلمة. ولو تكلم أحد لفَضَخ رأسَه أهلُ باب البصرة، فإنهم كانوا حوله قد لَقَّن أولادهم القرآن والفقه، وكان في شوكة ومنعَة. غير معتمد عليهم؛ لأنه أمَّة في نفسه(٢).

ولم يكن ابن القواس متعاطفًا مع الشريف أبي جعفر في موقفه من قضية ابن عقيل.

* ابن الصباغ (ت ٤٧٧هـ = ١٠٨٤م) والدامغاني (ت ٤٧٨هـ = ١٠٨٥م):

أثنىٰ ابن عقيل في الملاحظة التالية علىٰ اثنين من مشايخه في أصول الفقه، حنفي وشافعي، بالعبارة التالية:

---

(١) «بدائع الفوائد»، (٣/ ١٧٥)، و.Ibn Aqil, 488-489

(٢) نقلًا عن «ذيل طبقات الحنابلة»، (١/ ٥١، ٥٢)، و.Ibn Aqil, 491-492

«ما كان يثبت مع قاضي القضاة أبي عبد الله الدامغاني ويشفىٰ في مناظرته من أصحاب الشافعي مثل أبي نصر الصباغ»(١).

*** يعقوب البَرْزَبيني (ت ٤٨٦هـ = ١٠٩٣م):**

أثنىٰ ابن عقيل علىٰ القاضي البرزبيني، الفقيه والأديب، والعالم بأحكام القضاء والشروط. وكان يهابه الوكلاء المترافعون في قضايا موكليهم. وأعجب بحسن قضائه وأحكامه. وكان القاضي البرزبيني واحدًا من الحنابلة الذين أنكروا علىٰ الشريف موقفه من قضية ابن عقيل. قال عنه ابن عقيل:

كان أعرف قضاة الوقت بأحكام القضاء والشروط. سمعتُ ذلك من غير واحدٍ ولم يكن أحد من الوكلاء يهاب قاضيًا مثل هيبته له. وله المقامات المشهورة «بالديوان» حتىٰ يُقال: إنه كعمرو بن العاص (ت ٤٣هـ = ٦٦٤م)، والمغيرة بن شعبة (ت ٥٠هـ = ٦٧٠م) من الصحابة، في قوة الرأي(٢).

*** أبو بكر الشامي (ت ٤٨٨هـ = ١٠٩٥م):**

كتب ابن عقيل في الدفاع عن شيخِه في المناظرة القاضي أبي بكر الشامي، الذي انتقده جماعة بأنه يقضي بالفراسة. وأشار ابن عقيل أنه يحكم بناء علىٰ الدلائل والأمارات:

أخذ قوم يعيبون علىٰ الشامي ويقولون: «كان يقضي بالفراسة» ويواقعونه(٣). فضرب كرديًا حتىٰ أقر بمال أخذه غصبًا، وكان ضربه بجريدة من نخلة داره. فقلت: «أعرف دينه وأمانته، ما كان ذلك بالفراسة، لكن بأمارات، وإذا تأملتم الشرع وجدتم أنه يجوز التعويل علىٰ مثلها، فإنه إذا رأىٰ صاحب كلالجات ورعونة يقال إنه رجم سطحًا لأجل طائر، فكسر جرّة، وكان عنده خبر أنه يلعب بالطيور، فقال: «بل هذا الشيخ رجم»(٤).

---

(١) نقلًا عن «المنتظم»، (٩/ ١٢، ١٣)، و.Ibn Aqil, 488

(٢) نقلًا عن «ذيل طبقات الحنابلة»، (١/ ٩٣)، و .Ibn Aqil, 491

(٣) اقرأ: «يواقعونه»، بالجمع بدلًا من: «المفرد».

(٤) «الفنون»، نقلًا عن «المنتظم»، (٩/ ٩٥، ٩٦).

*** أبو محمد التميمي (ت ٤٨٨هـ = ١٠٩٥م):**

أبو محمد التميمي، أحَد مشايخ ابن عقيل، عارض الشريف أبا جعفر في مسألة الاستتابة. وكان شريفًا، وحسن المناظرة، وفقيهًا واعظًا. كتب عنه ابن عقيل:

كان سيد الجماعة من أصحاب أحمد بيتًا ورئاسة وحشمة، أبو محمد التميمي. وكان أحلىٰ الناس عبارة في النظر، وأجراهم قلمًا في الفتيا، وأحسنهم وعظًا[(١)].

*** أبو الفضل الهمداني (ت ٤٨٩هـ = ١٠٩٦م):**

لاحظ أن ابن عقيل كان عالمًا بتاريخ بغداد؛ لذا من النادر أن يغفل ذكر أحد من علمائها ولو ببضعة أسطر في كتابه الفنون. كتب عن أبي الفضل الهمداني أنه

كان شيخًا عالمًا في فنون اللغة والعربية والفرائض والحساب، وأكبر علمه الفقه، وكان علىٰ طريقة السلف، زاهدًا، ورعًا، متدينًا، وكان شافعيًا[(٢)].

*** نور الهدىٰ الزينبي (ت ٥١٢هـ = ١١١٨م):**

أشار ابن عقيل لتواضع نور الهدىٰ، الذي شغل منصب أستاذ الفقه الحنفي بكلية أبي حنيفة لنصف قرن، وكان ثاني من اعتلىٰ كرسي الفقه، خلفًا لأول من تولاه واسمه إلياس، سنة ٤٦٠هـ، كما ورد في تاريخ ابن البناء. وعلمنا من كتاب الفنون لابن عقيل أن نور الهدىٰ كان يعقد مجالس المناظرة في منزله بانتظام. كتب ابن عقيل عن الرجل الذي كان يكنّ له احترامًا واضحًا لعلمه، وورعه، وتواضعه: «كان نور الهدىٰ يقول: بلغ أبي العلم إلىٰ ما لا أبلغه من العلم»[(٣)].

*** أبو منصور بن يوسف (ت ٤٦٠هـ = ١٠٦٧م) وأبو طاهر يوسف (ت ٥١٢هـ = ١١١٨م):**

تحدث ابن عقيل عن وليه وحاميه، الذي تعرض بعد موته للمطاردة من الشريف أبي جعفر. ورأىٰ في أبي منصور صفات مما فيه: قوة الملاحظة، والعلم بأحوال

---

(١) نقلًا عن «المنتظم»، (٩/ ٨٩)، .Ibn Aqil, 491

(٢) «الفنون»، نقلًا عن «ذيل ابن النجار علىٰ تاريخ بغداد»، (ورقة/ ٢ب)، و.Ibn Aqil, 489

(٣) نقلًا عن «المنتظم»، (٩/ ٢٠١).

الرجال. لاحظ أن التاجر أجر أحداثًا مَهرة وأقوياء، لضمان سلامة بضاعته وألا يتعرض لها بالسرقة والتخريب، وكذا لضمان الحماية الشخصية:

كان أبو منصور بن يوسف عين زماننا، وكان قد انتقد أهل زمانه فاستعمل كل واحد منهم فيما يصلح لهم، فاستعمل للحجر والباعة أفره مَنْ وُجِد من الأحداث الأقوياء الشطار، فما قهر علىٰ رأي ولا كسر له غرض في بيع، واستعمل في إقامة الديانة الحنابلة مشايخ أفرادا زهادا متنزهين عن معاشرة السلاطين ومكاثرة أبناء الدنيا يُقصدون ولا يَقصدون، العوام تعظمهم وتحبهم، والسلاطين توقرهم، وأخذ بالعطاء والكفاية أصحاب عبد الصمد (ت ٣٩٧هـ = ١٠٠٧م)، وهم أئمة المساجد والزهاد، واستعبد القصاص والوعاظ، وأكرم بني هاشم الأشراف بالعطاء الجزيل، ثم عطف علىٰ الشحن والعمداء والعرب والتركمان فأرغبهم باللطائف والهدايا، فصار في الحشمة والمحبة الذي لا يناله أحد، فاحتاج إلىٰ جاهه الخلفاء والملوك، وما كان يسمع منه كلمة تدل علىٰ فعل فعله، ولا إنعام أسداه، ولا منّة علىٰ أحد، وصمد لحوائج الناس، وكان يعظم من يقصده في حاجة أكثر من تعظيمه من يقصده في غير حاجة[1].

ووردت فقرة أخرىٰ، فيما وصلنا من كتاب الفنون، تتحدث عن الوليين سالفي الذكر: أبي منصور، وأبي طاهر (ت ٥١٢هـ = ١١١٨م)، الذي حمىٰ ابن عقيل في أواخر سني حياته. وفي سن التاسعة والسبعين، ذكرهما ابن عقيل في سيرته الذاتية. عندما كان في العشرينيات، كان تحت حماية أبي منصور؛ وفي السبعينيات، ضمَّه أبو طاهر يوسف تحت رعايته. وكان أبو طاهر صاحب المخزن للخليفة المستظهر، وقد قتله المسترشد. وقد تولىٰ المخزن في حوالي سنة ٥٠٥هـ = ١١١١م، وهو تاريخ قتل صاحب المخزن السابق، حتىٰ سنة ٥١٢هـ = ١١١٨م، وهي السنة التي لقي فيها حتفه. ومعنىٰ هذا، أنه لم يكن لابن عقيل حامٍ بعينه في الفترة ما بين ٤٦٠ و٥٠٥هـ. لم يعيّن ابن عقيل وليًا بالاسم. فلم يَذكر علىٰ سبيل المثال ابن جردة ولا ابن رضوان، زوجي بنتي أبي منصور بن يوسف، كأولياء. تحدث ابن عقيل في الجزء الأول من هذه الفقرة عن واقع تجربته مع الأولياء والمحسنين الذين عرفهم،

---

(١) «الفنون»، نقلًا عن «المنتظم»، (٨/ ٢٥١)، و.Ibn Aqil, 481-482

بدافع النجاة من تقلبات الدهر. لاحظ أن العلماء، في تلك الفترة، كانوا بحاجة لمن يتكفل بحاجياتهم، وبخاصة عندما لا يكونون متقلدين كراسي التدريس بالمساجد، أو كليات الفقه. وفي الفقرة التالية، يعطينا ابن عقيل لمحة عن علاقة الأثرياء بمن طلب منهم العون.

فاستدعىٰ للمقارنة، ما كان من وليّه أبي طاهر. وكعادة ابن عقيل في التورية بذكر نفسه، قدّم الفقرة بقوله عن نفسه: «قال حنبلي خبير بالأيام لتقادم زمنه وفطنته»:

قد رأيت من الناس فنونًا، وخالطت منهم أعيانًا، بين وزراء وأرباب مواكب ومناصب. واختلفت عليّ الأزمان في جدب وخصب، ورخاء وضيق، فبين معطٍ عند السؤال أحسن نوال، وبين منعم بالتلويح، فيغني المحاويج عن التصريح، وبين محوج إلىٰ المعاودة، ودافع للسائل إلىٰ المراجعة، وبين محوج إلىٰ الإلحاح والمنازعة، وبين حازم لا تحتكّ فيه إلا المصاولة بالمخاصمة.

ولم أشهد من سلك طريقة في الجود والإحسان، بحسب أحوال الزمان، من غير سؤال، ولا تعريض لطلب نوال، إلا الشيخ الأجلّ السعيد أبو منصور بن يوسف، وظهير دولة المستظهر بالله إمام المسلمين أبي طاهر يوسف. فإنّ الأول كانت مبارّه، أيام الأنداء والأمطار، بالأحطاب والأدهان والدثار، وله علىٰ ذلك أصحاب أخبار. وفي شهر الصيام بالأطعمة للإفطار، وفي الأعياد لكلّ عيد ما يليق من الكسوات، مع الفطرة للفطر، والحيوان للأضحىٰ.

وهذا الكريم مجد الدين ظهير الدولة [أبو طاهر يوسف] إن أطلَّ مِلَمٌّ واسىٰ، وإن هجم مرض آسَىٰ. وإن أطلّ شهر صيام فتح بابه، وكشف حجابه للإفطار علىٰ طعامه، وأنفذ إلىٰ ذوي التجمّل ما يكفيهم وعيالهم من أطايب طعامه. وإن ينصف شهر الصيام تصدّق وأهدىٰ صنوف الحلاوات، ووزّع قراطيس الدنانير إلىٰ من لا يليق بحاله الإهداء. وإن قطعت الغيوث عن السعي لمن عيشه من سعيه، أنفذ بما يُعتاض به بمثل الكسب والأجر من المعايش والأعمال، وأوفىٰ. وإن علم أنّ جماعة آواهم التدين إلىٰ زوايا جوامع أو أربطة، أقام لهم الجرايات، يتّبع الخبايا ويتفشّع الزوايا.

وعن نفسي أقول: الأول ربّاني وآواني، إلىٰ أن صلحت للحلقة فصدّوني [بعض الحنابلة]. وقام بمئونة حلقتي، حتىٰ الحُصُر والخلعة الجميلة. وتعهّد الأصحاب هذا

وأنا ابن نيّف وعشرين. فلمّا تنيّفتُ على السبعين وناهزت الثمانين، قام بأموري ظهير الإمام المستظهر بالله أبو طاهر يوسف. فإنّه واسطة بين طرفين كريمين. مهما دعوتُ إلىٰ الله، وأحببتُ في دين الله، ونفيتُ البدع عن شريعة محمّد بن عبد الله، فهو في ميزانهما. والله وليّ حسن ظنّي فيه بما أرجو بهما. وهو حسبي ونعم الوكيل[1].

طبقًا لما أورده ابن الجوزي، فإن أبا طاهر كان يقصر في خدمة المسترشد (خلافته: ٥١٢ - ٥٢٩هـ = ١١١٨ - ١١٣٥م)، ابن الخليفة وولي عهده. ولما تولىٰ المسترشد الخلافة، قبض عليه وقتله، بعد أن جرده من ممتلكاته. والطريقة التي وضع بها الخليفة يده علىٰ ممتلكات صاحب المخزن لأبيه، كانت مماثلة لما جرىٰ في حالات عديدة في تلك الأيام، مثلما حدث مع الكندري، حيث جرده نظام الملك من ثروته وانتزعها لصالح السلطان السلجوقي ألب أرسلان. وروىٰ ابن الجوزي ما حدث لأبي طاهر يوسف، حين تولىٰ المسترشد الخلافة. وكان مصدره لهذه المعلومات تاجرًا اسمه عبد الله بن نصر البيع، حدَّثه بها أبو الفتوح حمزة بن علي بن طلحة (ت ٥٥٦هـ = ١١٦١م)، الذي كان حاجبًا ثم صار صاحب المخزن للمسترشد، لكنه ترك المنصب وتزهّد، وانقطع في بيته نحوًا من عشرين سنة إلىٰ أن مات[2]. نقل ابن الجوزي عن حمزة قوله:

كنَّا نخدم مع المسترشد وهو ولي عهد. وكان يقصر في حقه ابن الخرزي [أي: أبو طاهر يوسف] ويقف في حوائجه، فكنت ألزمه فأقول: لا تفعل، فيقول: «أنا أخدم شابًا في أول عمره»، يشير إلىٰ المستظهر، «وما أبالي!» وكان المسترشد حنقًا عليه يقول: «لئن وليت لأفعلن به!» فلما ولي خلا بي ابن الخرزي وأمسك ذيلي، وقال: «الصنيعة؟» فقلت له: «الآن وقد فعلت في حقه ما فعلت؟» فقال: «انظر ما نفعل». فقلت: «هذا رجل قد ولىٰ، ولا مال عنده فاشترِ نفسك منه بمال». فقال: كم؟ فقلت: «عشرين ألفًا (دينارًا)». فقال: «والله ما رأيتها قط». قلت: «لا، تفعل». فلم يقبل. فانتظرنا البطش به، فخلع الخليفة عليه، ثم بعد أيام خلع عليه. فكتبت إلىٰ المسترشد أقول: «أليس هو الذي فعل كذا وكذا؟» فكتب في مكتوبي [مستشهدًا

(١) «الفنون»، (ص/ ٦٧١ - ٦٧٣)، و.Ibn Aqil, 483-485

(٢) لأخباره، انظر «المنتظم»، (١٠/ ٢٠٢).

بالقرآن]: ﴿خُلِقَ ٱلْإِنسَٰنُ مِنْ عَجَلٍۚ (سَأُوْرِيكُمْ ءَايَٰتِي فَلَا تَسْتَعْجِلُونِ)﴾. ثم عاد وخلع عليه. ثم تقدّم بالقبض عليه. فأخذنا من داره ما يزيد على مائة ألف دينار من المال، وأواني الذهب والفضة. ثم أخذنا مملوكًا له كان يعرف باطنه، فضربناه فأومأ إلىٰ بيت في داره فاستخرجنا منه دفائن أربعمائة ألف دينار، ثم تقدّم إلينا بقتله[١].

*** نظام الملك (ت ٤٨٥هـ = ١٠٩٢م):**

أشاد ابن عقيل إشادة بالغة بتبرعات الوزير السلجوقي، نظام الملك، وبخاصة كليات الفقه التي أنشأها وقفًا. وكان لهؤلاء الرعاة، من أعيان المسلمين، دور مهم في إنشاء المعاهد العلمية، التي تخدم عموم الناس، إضافة لدعمهم وقيامهم بمصالح العلماء، وإجراء الرواتب عليهم. نُقل عن ابن عقيل قوله في الثناء علىٰ نظام الملك:

رأينا في أوائل أعمارنا ناسًا طاب العيش معهم، من العلماء والزهاد وأعيان الناس. وأما النظام فإن سيرته بهرت العقول جودًا وكرمًا وحشمة وإحياء لمعالم الدين، فبنىٰ المدارس، ووقف عليها الوقوف ونعش العلم وأهله، وعمر الحرمين، وعمر دور الكتب، وابتاع الكتب فكانت سوق العلم في أيامه قائمة، والعلماء مستطيلين علىٰ الصدور من أبناء الدنيا، وما ظنك برجل كان الدهر في خفارته؛ لأنه كان قد أفاض من الإنعام ما أرضىٰ الناس، وإنما كانوا يذمون الدهر لضيق أرزاق واختلال أحوال، فلما عمهم إحسانه أمسكوا عن ذم زمانهم.

بلغت كلمتي هذه وهي قوله كان الدهر في خفارته جماعة من الوزراء والعمداء فسطروها[٢]، واستحسنها العقلاء الذين سمعوها. ومدحته مرة بقولي: «ترك الناس بعده موتىٰ أما أهل العلم والفقراء ففقدوا العيش بعده بانقطاع الأرزاق، وأما الصدور والأغنياء فقد كانوا مستورين بالغناء عنهم، فلما عرضت الحاجات إليهم عجزوا عن تحمل بعض ما عود من الإحسان، فانكشفت معايبهم من ضيق الصدور، فهؤلاء موتىٰ بالمنع وهؤلاء موتىٰ بالذم، وهو حيّ بعد موته بمدح الناس لأيامه، ثم ختم له بالشهادة فكفاه الله أمر آخرته كما كفىٰ أهل العلم أمر دنياهم، ولقد كان نعمة من الله

(١) المرجع السابق، (١٠/ ٢٠٣).

(٢) اقرأ: «فسطروها»، بدلًا من: «فشطروها».

علىٰ أهل الإسلام فما شكروها فسلبوها»[١].

ومن الطريف هنا الاطلاع علىٰ بعض صور الجود التي استخدمها المتنبي، المفضل عند ابن عقيل.

(٢) النقد:

كتب ابن عقيل لكبار مسئولي الدولة، ينصحهم في أمور دينهم، أو منتقدًا إياهم في تقصير بالقيام بالفرائض الشرعية.

* خطاب للروذراوريّ:

كان أبو شجاع الروذراوريّ وزيرًا للخليفة المقتدي من سنة (٤٦٧هـ = ١٠٧٤م) إلىٰ سنة (٤٨٤هـ = ١٠٩١م). وكان كثير الوسوسة في طهارته. فكان يعيد الوضوء حتىٰ يتيقن أنه توضأ طبقًا لما ورد في الشرع. فكتب إليه ابن عقيل:

إن أجلَّ محصول عند العقلاء بإجماع الفقهاء الوقت، فهو غنيمة ينتهز فيها الفرص، والتكاليف كثيرة، والأوقات خاطفة، وأقل متعبد به الماء، ومن اطلع علىٰ أسرار الشريعة علم قدر التخفيف . . .[٢].

وتعامل ابن عقيل مع هذه الحالة من الوسوسة بجدية، لا بحس دعابة كما فعل مع شخص آخر استفتاه في الأمر نفسه. جاء رجل إلىٰ ابن عقيل، فقال له: إني أغتمس في النهر غمستين وثلاثًا ولا أتيقّن أنه قد عمّني الماء ولا أني قد تطهّرت! فقال له ابن عقيل: «دع الصلاة، فإنها ما تجب عليك». فقال قوم: كيف تقول هذا؟ فقال لهم:

قال النبيّ: «رُفع القلم عن ثلاثة: عن النائم حتىٰ يستيقظ، وعن الصبي حتىٰ يبلغ، وعن المجنون حتىٰ يعقل». ومن يكبر ويقول ما كبرت فليس بعاقل، والمجنون لا تجب عليه الصلاة. ومن ينغمس في النهر مرّتين وثلاثًا ويظن أنه ما اغتسل، فهو مجنون[٣].

---

(١) «الفنون»، نقلًا عن «المنتظم»، (٩/ ٦٧، ٦٨)، و.Ibn Aqil, 485-487

(٢) «المنتظم»، (٩/ ٩٢)، و«ذيل طبقات الحنابلة»، (١/ ١٨١، ١٨٢)، و.Ibn Aqil, 461-462

(٣) «تلبيس إبليس»، (ص/ ١٣٨)، و«أخبار الظراف»، (ص/ ٨٣)، و«الأذكياء»، (ص/ ٦١)، و«إغاثة اللهفان»، (١/ ١٣٤).

* **خطاب لنظام الملك في (٤٨٤هـ = ١٠٩١م):**

لما أخبر ابن عقيل أن نظام الملك يريد أن يستدعي الحنابلة، الذين كانوا يتجادلون ويثورون ضد الأشاعرة، فكتب إليه هذا الخطاب:

ينبغي لهؤلاء الجماعة [الأشاعرة] يُسألون عن صاحبنا [ابن حنبل]. فإذا أجمعوا علىٰ حفظه لأخبار رسول الله، وسلموا أنه كان ثقة، فالشريعة ليست بأكثر من أقوال رسول الله وأفعاله، إلا ما كان للرأي فيه مدخل من الحوادث الفقهية. فنحن علىٰ مذهب ذلك الرجل الذي أجمعوا علىٰ تعديله؛ كما أنهم علىٰ مذهب قوم أجمعنا علىٰ سلامتهم من البدعة. فإن وافقوا أننا علىٰ مذهبه [أحمد بن حنبل] فقد أجمعوا علىٰ سلامتنا معه؛ لأن متبع السليم سليم. وإن ادعوا علينا أنَّا تركنا مذهبه [أحمد بن حنبل] وتمذهبنا بما يخالف الفقهاء، فليذكروا ذلك ليكون الجواب بحسبه. وإن قالوا: «أحمد ما شبّه، وأنتم شبهتم». قلنا: «الشافعي لم يكن أشعريًا، وأنتم أشعرية». فإن كان مكذوبًا عليكم، فقد كذب علينا.

ونحن نفزع في التأويل مع نفي التشبيه، فلا يعاب علينا إلا ترك الخوض والبحث [في الكلام]، وليس بطريقة السلف، ثم ما يريد الطاعنون علينا ونحن لا نزاحمهم علىٰ طلب الدنيا[١]؟

* **خطاب للسلطان ملكشاه:**

كتب ابن عقيل هذا الجواب إلىٰ ملكشاه، ثالث وآخر عظماء السلاجقة، لما سمع أن الباطنية قد أفسدوا عليه عقيدته:

اعلم أيها الملك[٢] أن هؤلاء العوام والجهّال يطلبون الله من طريق الحواس، فإذا فقدوه جحدوه. وهذا لا يحسن بأرباب العقول الصحيحة؛ وذلك أن لنا موجودات ما نالها الحس، ولم يجحدها العقل، ولم يمكننا جحدها لقيام دلالة العقل علىٰ إثباتها. فإن قال لك أحد من هؤلاء: «لا يثبت إلا ما نرىٰ»، فمن هاهنا دخل الإلحاد علىٰ

---

(١) «المنتظم»، (٩/ ٥٨)، و«ذيل طبقات الحنابلة»، (١/ ١٨٢، ١٨٣)، و.Ibn Aqil, 462-463

(٢) تذكر أن لفظ الملك كان يطلق في بغداد أيام ابن عقيل، علىٰ من هو أقل مرتبة من السلطان، وكان يقصد بالسلطان الخليفة. راجع: «تاريخ ابن البناء»، (#/ ٤)، (رقم/ ٢)، و (#/ ٦)، (رقم/ ٥)، Topography, 186, n. 4.

جهال العوام الذين يستثقلون الأمر والنهي. وهم يرون أن لنا هذه الأجساد الطويلة العميقة التي تنمىٰ ولا يعد، وتقبل الأغذية وتصدر عنها الأعمال المحكمة، كالطب والهندسة، فعلموا أن ذلك صادر عن أمر وراء هذه الأجساد المستحيلة وهو الروح والعقل.

فإذا سألناهم: «هل أدركتم هذين الأمرين بشيء من إحساسكم؟» قالوا: «لا، لكنَّا أدركناهما من طريق الاستدلال بما صدر عنهما من التأثيرات». قلنا: «فما بالكم جحدتم الإله حيث فقدتموه حسًّا مع ما صدر عنه من إنشاء الرياح والنجوم، وإدارة الأفلاك، وإنبات الزرع، وتقليب الأزمنة؟ وكما أن لهذا الجسد روحًا وعقلًا بهما قوامه، ولا يدركهما الحس، لكن شهدت بهما أدلة العقل من حيث الآثار؛ كذلك الله، وله المثل الأعلىٰ، ثبت بالعقل لمشاهدة الإحساس من آثار صنائعه، وإتقان أفعاله»(١).

وفي الفقرة التالية وجَّه ابن عقيل نقدًا لاذعًا لأصحابه الحنابلة، كمنتمين للمذهب وكأعضاء بالمجتمع. كما استهجن تقلب الناس عمومًا، والعلماء خصوصًا، والأزمان في منقلب القرن.

*** المذهب الحنبلي:**

في نقد ابن عقيل لأعضاء مذهبه الفقهي، ثناء عاطر علىٰ عبادتهم وتزهدهم، الذي نأىٰ بهم عن المشاركة في التدريس بكليات الفقه؛ إذ كانت تُعد مراكزَ للتوظيف.

هذا المذهب إنما ظلمه أصحابه؛ لأن أصحاب أبي حنيفة والشافعي إذا برع واحد منهم في العلم تولىٰ القضاء وغيره من الولايات. فكانت الولاية لتدريسه واشتغاله بالعلم. فأما أصحاب أحمد: فإنه قلَّ فيهم من تعلق بطرفٍ من العلم إلا ويخرجه ذلك إلىٰ التعبُّد والتزهُّد لغلبة الخير علىٰ القوم، فينقطعون عن التشاغل بالعلم(٢).

*** صفات الحنابلة:**

يظهر النقد الثاني للحنابلة معرفةَ ابن عقيل الدقيقة بأعضاء مذهبه الفقهي، وتوصيفه

---

(١) «المنتظم»، (٩/ ٧٣، ٧٤)، و«ذيل طبقات الحنابلة»، (١/ ١٨٠)، وIbn Aqil, 464-465.

(٢) نقلًا عن «ذيل طبقات الحنابلة»، (١/ ١٨٩)، وIbn Aqil, 478، جلاء العينين في محاكمة الأحمدين، (ص/ ١٣٢).

الصريح لهم، وتقديره العالي لهم. إضافة لاحترامه وتبجيله لأحمد بن حنبل، الذي امتد ليشمل الحنابلة أنفسهم، مفضلًا إخلاصهم وبراءتهم علىٰ نفاق غيرهم من أهل العلم. ذكر ابن رجب مصادره التاريخية، المفقودة حاليًا، التي نقل منها الفقرة - بخط أبي محمد البرزالي (ت ٧٣٩هـ = ١٣٣٩م)، الذي قرأها بخط ضياء الدين المقدسي، الذي كتب:

كتب بعضُهم إلىٰ أبي الوفاء بن عقيل يقول له: «صِف لي أصحابَ الإمام أحمد [بن حنبل] علىٰ ما عرفت من الإنصاف». فكتب إليه يقول:

هُم قوْم خُشُنٌ، تقَلّصتْ أخلاقهم عن المخالطة، وغلظت طباعهم عن المداخلة، وغلب عليهم الجدّ، وقلَّ عندهم الهزل، وغربتْ نفوسهم عن ذل المراءاة، وفزعوا عن الآراء إلىٰ الروايات، وتمسكوا بالظاهر تحرجًا عن التأويل، وغلبت عليهم الأعمال الصالحة، فلم يدققوا في العلوم الغامضة [مثل الكلام]، بل دققوا في الورع، وأخذوا ما ظهر من العلوم، وما وراء ذلك قالوا: «الله أعلم بما فيها، من خشية باريها». لم أحفظ علىٰ أحد منهم تشبيهًا، إنما غلبت عليهم الشناعة لإيمانهم بظواهر الآي والأخبار، من غير تأويل ولا إنكار. والله يعلم أنني لا أعتقد في الإسلام طائفة محقة، خالية من البدع، سوىٰ من سلك هذا الطريق. والسلام[1].

*** الأزمنة في منقلب القرن:**

وفي سن التاسعة والسبعين، علق ابن عقيل علىٰ الزمن الذي عاش فيه. فرأىٰ نفسه كمؤرخ لبغداد؛ لأن كتابه الفنون كتاب تاريخ. وفي حالته، فهو تأريخ للدين والمجتمع والسياسة والحياة الثقافية ببغداد. فكان يتكلم من واقع تجربته وخبرته، ورغم ما عرف عنه من تسامح مع تقلبات أصحابه، إلا أنه في الفقرة التالية، وكما في غيرها، وجَّه انتقادًا لاذعًا. وقدّم نفسه كـ «خبير بالزمان وأهله»، وكتب:

إنّ حسن الظنّ في هذا الزمان وأهله عجزٌ، والرجاء لهم طمع، والثقة بهم فساد تصور. ومن تكشّفت له أحوالهم، وأنس بهم وإليهم، فما يُؤتَىٰ إلا من قِبَل نفسه. والله يرىٰ من عهدة بلائه ومصابه؛ لأنه قصّ قصص الأوائل، وما تمّ منهم وعليهم،

---

(١) نقلًا عن «ذيل طبقات الحنابلة»، (١/ ١٨٤)، و Ibn Aqil, 479-480.

وكشف أحوال الثواني بالملابسة لهم ممّن لم يردعه الخبر، ولا حذّره النظر. فهو كالفراشة تطيش في الضياء وتنغمس في اللهبة فتحرق نفسها. فلا رحم الله من هذه صفته، يقتحم النار بصره[١].

*** تَقَلُّب الناس:**

أحد المواضيع المتكررة في كتاب الفنون لابن عقيل، هو تقلب الناس في زمانه.

واستشهد لذلك بحادثة جرت مع الوزير التقي، الروذراوري، العالق بين الخليفة والعامة؛ فلما أراد الأخذ علىٰ يد المشاغبين، انقلب الناس عليه:

كان الوزير أبو شجاع [الروذراوريّ] كثير البر للخلق، كثير التلطف بهم. فقدم من الحج وقد اتفق نفور العوام نفورًا أريقت فيها الدماء، وانبسط حتىٰ هجموا علىٰ الديوان، وبطشوا بالأبواب والستور [التي تحجب الخليفة عن نظر العامة]. فخرج من الخليفة إنكار عليه، وأمره أن يلبس أخلاق السياسة لتنحسم مادة الفساد؛ فأدَّب وضرب وبطش، فانبسطت فيه الألسنة بأنواع التهم، حتىٰ قال قوم: «ها هو إسماعيلي!» وهبط عندهم ما تقدّم من إحسانه. فقلت لنفسي: «أفلسي من الناس كل الإفلاس، ولا تثقي بهم، فمن يقدر علىٰ إحسان هذا إليهم وهذه أقوالهم عنه»[٢].

*** تأثير الناس في زمانهم:**

تحدث ابن عقيل عن دور أبي منصور ونظام الملك في تطور المذاهب الفقهية ببغداد، وعلىٰ الحركات الدينية السلفية والكلامية، وتأسف علىٰ غياب أمثال أبي منصور بن يوسف وأبي شجاع الروذراوري عن المشهد:

وقد رأيت أكثر أعمال الناس لا يقع إلا للناس إلا مَن عصم الله من ذاك، إني رأيت في زمن أبي [منصور بن] يوسف كثيرًا من أهل القرآن، والمنكرون لإكرام أصحاب عبد الصمد، وكثر متفقهة الحنابلة، ومات فاختل ذلك[٣]، فاتفق ابن جهير،

---

(١) «الفنون»، (ص/ ١٠٠)، و.Ibn Aqil, 494-495

(٢) «الفنون»، نقلًا عن «المنتظم»، (٩/ ٩٢، ٩٣)، و.Ibn Aqil, 494-495 قارن الفقرة بهامش (رقم/ ٣٥٧).

(٣) كان التاجر الحنبلي الغني، أبو منصور بن يوسف، يرعىٰ ماديًا ويحمي أصحاب عبد الصمد، والحنابلة بوجهٍ عام.

فرأيت من كان يتقرب إلىٰ الشيخ بالصلاح يتقرب إلىٰ ابن جهير برفع أخبار العاملين. ثم جاءت دولة النظام، فعظمَ الأشعرية. فرأيت من كان يتسخط عليّ بنفي التشبيه غلوًا في مذهب أحمد، وكان يظهر بغضي يعود عليّ بالغمض علىٰ الحنابلة. وصار كلامه ككلام رافضي وصل إلىٰ مشهد الحسين فأمن وباح.

ورأيت كثيرًا من أصحاب المذاهب انتقلوا ونافقوا، وتوثق بمذهب الأشعري والشافعي طمعًا في العزِّ والجرايات. ثم رأيت الوزير أبا شجاع [الروذراوريّ] يدين بحب الصلحاء والزهاد. فانقطع البطالون إلىٰ المساجد، وتعمد خلق للزهد، فلما افتقدت ذلك قلت لنفسي: «هل حظيت من هذا الافتقاد بشيء ينفعك؟» فقالت البصيرة: «نعم، استفدت أن الثقة خيبة، فالغنىٰ بهم إفلاس وليس ينبغي أن يعول علىٰ غير الله»[1].

* العناية الإلهية والزمن:

هذه الفقرة في الموضوع نفسه، وفيها يخاطب ابن عقيل نفسه، وقارئه. لاحظ أنه يلوم الزمن علىٰ تقلُّب الناس. وبما أن الزمان متقلِّب؛ فكذلك الناس. لكن مقصود الله باقٍ:

إن أبناء الزمان لا بقاء لهم علىٰ حال: بينما ترىٰ أحدهم علىٰ المحبة والشغف، حتىٰ ترىٰ أحدهم علىٰ ضد ذلك من الملل والضجر، فالعاتب لهم ظالم، كما أن الواثق بهم خائب؛ لأنهم إذا حقق النظر في أحوالهم يراهم في أسر المقادير وسلطات الأقضية والتصريف، ثم الدهر موصوف بالاستحالة فكيف أبناؤه. فإذا أوقع الله الوحشة بينك وبين الخلق، فإنما يصرفك إليه ويندبك إلىٰ التعلُّق به، فاحمد إساءتهم إليك، فإنهم لو أحسنوا معك الصنيع لقطعوك عنه؛ لأنك ابن لقمة وابن كلمة طيبة، أدنىٰ شيء يقتطعك إليهم[2].

* ندرة العلماء:

وهنا أيضًا يخاطب ابن عقيل نفسه وقارئه في روايته للحادثة التالية في كتابه

(١) «المنتظم»، (٩/ ٩٣).

(٢) «الفنون»، نقلًا عن «الآداب الشرعية»، (٣/ ٥٩٣)، Ibn Aqil, 496-497.

الفنون: «دخل نظام الملك بغداد أواخر سنة ٤٨٠هـ [١٠٨٨م]، فلم يدرك رجلًا يومئ إليه من أهل العلم»[١]، ثم هو يفرح بندرة المؤرخين ببغداد بعد وفاة ابن الصابي (ت ٤٨٠هـ = ١٠٨٨م)؛ لأنه لم يبقَ أحد من أهل المناقب، فعدم وجود من يؤرخ لتلك الفترة ستر لهذا العيب:

حضرنا عند بعض الصدور، فقال: «هل بقي ببغداد مؤرخ بعد ابن الصابي؟» فقال القوم: «لا!» فقال: «لا حول ولا قوة إلا باللَّه! يخلو هذا البلد العظيم من مؤرخ؟» قال حنبلي [يعني نفسه]: «هذا مما يجب حمد الله عليه! فإنه لما كان البلد مملوءًا بالأخيار وأهل المناقب قيض الله لها من يحكيها. فلما عدموا وبقي المؤذي والذميم الفعل؛ أعدم المؤرخ، وكان هذا ستر عورة»[٢].

وكان تاريخ ابن الصابي من كتب الحوليات، فكان يختلط فيه التأريخ بالتراجم. ويُعد ابن الصابي أعظم مؤرخي زمانه، فتناول تاريخه الأحداث السياسية والثقافية والدينية التي جرت في عصره. وكان هناك مؤرخون معاصرون له، لكن كتبهم اقتصرت علىٰ أمور أقل.

(٣) الإنكار:

* الإنكار، والكفر، والتعزير بالقتل:

ذكر ابن عقيل في كتاب المعتقد أنه يجب هَجْر من كفر، أو فسق ببدعة، أو دعا إلىٰ بدعة مضلة، أو مُفسّقة. وأضاف: «ليكون ذلك كسرًا له واستصلاحًا». فالمسلم الحق يعرف من طريقة تعامله مع المبتدعة. وأضاف ابن مفلح أن ابن عقيل استدل علىٰ كلامه، وذكر كيفية التفرقة بين المؤمن الحق وفاقد الإخلاص:

إذا أردت أن تعلم محل الإسلام من أهل الزمان فلا تنظر إلىٰ زحامهم في أبواب الجوامع، ولا ضجيجهم في الموقف بـ«لبيك!» وإنما انظر إلىٰ مواطأتهم أعداء الشريعة. عاش ابن الراوندي [ت ٢٤٥هـ = ٨٥٩م، أو ٢٥٠هـ، أو ٢٩٨هـ] والمعريّ [ت ٤٤٩هـ = ١٠٥٨م] عليهما لعائن الله ينظمون وينثرون، فالأول يقول حديث

(١) «الفنون»، نقلًا عن «المنتظم»، (٩/ ٣٦).

(٢) المرجع السابق، (٩/ ٤).

خرافة، والمعريّ يقول:

تلوا باطلًا وجلوا صارمًا وقالوا: صدقنا؛ فقلنا: نعم

يعني بالباطل كتاب الله. وعاشوا سنين، وعظمت قبورهم، واشتريت تصانيفهم. وهذا يدل علىٰ برودة الدين في القلب(١).

استخدم ابن عقيل هنا مبدأ «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» كمقياس لإيمان الأمَّة ككل.

يرىٰ ابن عقيل أن المسلم يكفر إن جحد الشهادة، ويعود للإسلام بنطق الشهادة أو بالصلاة. أورد معاصره الشافعي (الكيا الهراسي) سؤالًا علىٰ القول بكفر تارك الصلاة وزعم أنه لا جواب عليه. «إذا أراد هذا الرجل [الذي ترك الصلاة] معاودة الإسلام، فبماذا يسلم؟ فإنه لم يترك كلمة الإسلام»(٢)، فأجابه ابن عقيل:

إنما كان كفره بترك الصلاة، لا بترك الكلمة. فهو إذا عاود فعل الصلاة، صارت معاودته للصلاة، إسلامًا. فإن الدال علىٰ إسلام الكافر الكلمة أو الصلاة(٣).

قال ابن قيم الجوزية (ت ٧٥١هـ = ١٣٥٠م)(٤)، إن ابن عقيل اختار قول مالك وبعض أصحاب أحمد، في جواز أن يبلغ بالتعزير القتل، كما في قتل الجاسوس المسلم، إذا اقتضت المصلحة قتله. وقد ذكر بعض أصحاب الشافعي وأحمد نحو ذلك في قتل الداعية إلىٰ البدعة، كالتجهم والرفض، وإنكار القدر(٥).

*** خطاب للوزير ابن جهير سنة (٤٨٨هـ = ١٠٩٥م):**

أعظم ابن عقيل النكارة علىٰ ابن جهير الابن، وزير الخليفة المستظهر، في هذا الجواب لإخلاله بأحكام الشرع، بسبب ما وقع من الفواحش والمنكرات من العمَّال أثناء بناء السور الذي أمر ببنائه الخليفة، وأشرف عليه الوزير:

لولا اعتقادُ صحَّةِ البعث، وأن لنا دارًا أخرىٰ، لعلي أكون فيها علىٰ حالٍ أَحْمَدُها،

(١) «المعتقد»، نقلًا عن «الآداب الشرعية»، (١/ ٢٦٨).

(٢) أي: «أشهد أن لا إله إلا الله، وأنَّ محمدًا رسول الله».

(٣) «بدائع الفوائد»، (٣/ ١٧٦).

(٤) فقيه حنبلي وصوفي، تلميذ ابن تيمية.

(٥) «الطرق الحكمية»، (ص/ ١٠٦).

لَمَا نصَّبْتُ نفسي إلىٰ مالِكِ عَصْرِي، وعلىٰ اللهِ أعتمد في جميع ما أورِدُهُ بعد أن أشْهِدَهُ أنِّي محبٌ متعصِّبٌ، لكن إذا تقابل دينُ محمدٍ ودولةُ بني جهير فوَاللهِ ما أزن هذه بهذه، ولو كنتُ كذلك كنتُ كافرًا.

فأقول: إن كان هذا الخرق الذي جرىٰ بالشريعة عن عمد لمُناصبة واضِعِها فما بالنا نعقِد الختمات ورواية الأحاديث؟ وإذا نزلت بنا الحوادث تقدمنا بجميع الختمات والدعاء عقيبها؟ ثم بعد ذلك طبولٌ وصَوَابِي، ومخانيثُ، وخيالٌ، وكشف عورات الرجال مع حضور النساء إسقاطًا لحكم الله.

وما عندي يا شرف الدين أن فيك أن تقوم بسَخْطَةٍ من سخطات الله، ترىٰ بأي وجهٍ تلقىٰ محمدًا؟ بل لو رأيته في المنام مقطبًا كان ذلك يزعجك في يقظتك. وأي حرمة تبقىٰ لوجوهنا وأيدينا وألسنتنا عند الله إذا وضعنا الجباهَ ساجدةً؟ ثم كيف نطالب الأجناد بتقبيل عتبة ولَثْمِ ترابها؟ ونقيم الحدَّ في دهليز الحريم، صباحًا ومساءً، علىٰ قِدْحِ نبيذٍ مختلفٍ فيه، ثم تمرح العوامُّ في المُسْكِرِ المُجْمَعِ علىٰ تحريمه؟ هذا مضاف إلىٰ الزنا الظاهر بـ«باب بدر»، ولُبْسِ الحرير علىٰ جميع المتعلِّقين والأصحاب. يا شرف الدين اتقِ سخط الله، فإن سخطه لا تقاومه سماء ولا أرض!

فإن فسدت حالي بما قلتُ، فلعل الله يلطف بي ويكفيني هوائج الطباع. ثم لا تلُمْنا علىٰ ملازمة البيوت والاختفاء عن العوام؛ لأنهم إن سألونا [أي: طلبوا منا الفتوىٰ نحن الفقهاء]، لم نقل إلا ما يقتضي الإعظامَ لهذه القبائحِ، والإنكارَ لها، والنِّياحةَ علىٰ الشريعة. أترىٰ لو جاءت مُعْتِبَةٌ من الله -سبحانه- في منامٍ، أو علىٰ لسان نبيٍّ -أنْ لو كان للوحي نزولٌ- أو أُلْقِيَ إلىٰ رَوْعِ مسلم بإلهام، هل كانت إلا إليك؟ فاتقِ الله تقوىٰ من علم مقدار سخطه. فقد قال: ﴿فَلَمَّآ ءَاسَفُونَا ٱنتَقَمْنَا مِنْهُمْ﴾.

وقد مَلأَتْكُم في عيونِكم مدائحُ الشعراء، ومُداجَاةُ المتموِّلين بدولتكم، الأغنياءِ الأغبياء، الذين خسروا اللهَ فيكم، فحسَّنوا لكم طرائقَكم، والعاقلُ من عرف نفسه، ولا يَغرُّه مَدْحُ مَنْ لا يَخْبُرُها(1).

---

(١) «المنتظم»، (٩/ ٨٥، ٨٦)، و«ذيل طبقات الحنابلة»، (١/ ١٧٨ - ١٨٠)، و

Ibn Aqil, 465-467.

*** خطابان لقاضي القضاة الدامغاني الابن:**

وجَّه ابن عقيل الخطابين التاليين لقاضي القضاة أبي الحسن الدامغاني، ابن أحد مشايخ ابن عقيل. ويقابل هذا النقد الصارخ للقاضي الابن، ما كان من إجلال واحترام لأبيه. وهاك نص الخطاب الأول:

مكاتبة سنح بها الخاطر لتوصل إلىٰ أبي الحسن الدامغاني قاضي القضاة يتضمن تنبيهًا له علىٰ خلال قد سولت له نفسه استعمالها، فهدت من مجد منصبه ما لا يتلافاه علىٰ طول الوقت في مستقبل عمره، لما خمره في نفوس العقلاء من ضعف رأيه وسوء خلقه الذي لم يوفق لعلاجه، وكان مستعملًا نعمة الله -تعالىٰ- في مداواة نقائصه.

ومن عذيري ممن نشأ في ظل والد مشفق عليه قد حلب الدهر شطريه، وأتلف في طلب العلم أطيبيه، أجمع أهلُ عصره علىٰ كمال عقله، كما اجتمع العلماء علىٰ غزارة علمه، اتفق تقدمه في نصبه القضاء بالدولة التركمانية والتركية المعظمة لمذهبه [الحنفي]، وفي عصره من هو أفضل منه بفنون من الفضل، كأبي الطيب الطبري، وأخلق بالرياسة كالماوردي [ت ٤٥٠هـ = ١٠٥٨م]، وأبي إسحاق الشيرازي، وابن الصباغ، فقدمه الزمان[(١)] علىٰ أمثاله، ومن يربي عليه في الفضل والأصل فكان أشكر الناس لنعمة الله، فاصطنع من دونه من العلماء، وأكرم من فوقه من الفقهاء حتىٰ أراه الله في نفسه فوق ما تمناه من ربه، وغشاه من السعادة ما لم يخطر بباله، حيث رأىٰ أبا الطيب الطبري نظير أستاذه الصيمري بين يديه شاهدًا، وله في مواكب الديوان مانعًا. وتعجرف عليه أبو محمد التميمي [رفض أن يشهد بين يديه] فكان يتلافاه بجهده، ويأبىٰ إلا إكرامه، ويغشاه في تهنئة أو تعزية، حتىٰ عرض عليه القائم الوزارة فأبىٰ تعديه رتبة القضاء.

فلما ولي ولده سلك طريقة عجيبة خرج بها عن سمت أبيه؛ فقدّم أولاد السوقة، وحرم أولاد العلماء حقوقهم، وقبل شهادة أرباب المهن، وانتصب قائمًا للفساق الذين شهد بفسقهم لباسهم الحرير والذهب. ومنع أن يحكم القضاة إلا برأي أبي حنيفة وأبي يوسف ومحمد [أي: بدلًا من الاجتهاد]، وصاح في مجلسه بأعلىٰ

---

(١) يُشير ابن عقيل هنا إلىٰ قدوم السلاجقة، الذين نصبوا قاضيًا حنفيًا كقاضي القضاة؛ وذلك لغرض سياسي (فالسلاجقة كانوا أحنافًا)، مفضلين الأحناف علىٰ فقهاء الشافعية.

صوته أنه لم يبق في الأرض مجتهد، وهو لا يعلم ما تحت هذا الكلام من الفساد، وهو إخراج عن الإجماع الذي هو آكد أدلة الشرع، وليس لنا دليل معصوم سواه، جعله الله في هذه الشريعة خلف النبوة حيث كان نبيُّها خاتم الأنبياء لا يخلفه نبيّ، فجعل اجتماع أمته بدلًا من نبوة بعد نبوة.

وقد علم أبو الحسن أن المقدم عليه نقيب النقباء تقدم مميز، وترك النظر صفحًا، وتعاطىٰ أن لا يخاطب أحدًا بما يقتضيه حاله من شيوخه أو علم أو نسب الآباء فعاد ممقوتًا إلىٰ القلوب، وأهمله من لا حاجة إليه له، أصلحه الله لنفسه! فما أغنانا عنه[(١)].

لاحظ أن ابن عقيل أشار للدامغاني مرتين بلقب «شرف الدين»[(٢)]، ويبدو أنه قصد منه السخرية. وتنبَّه أيضًا أن ابن عقيل تكلَّم وصرَّح، رغم إمكانية تعرُّضه للعقوبة. وقد فعل ذلك عملًا بقاعدة «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر»، وأنكر بالصورة التي يقدر عليها «بلسانه». وهذا الأمر واجب علىٰ كل مسلم، فبالأحرىٰ علىٰ أستاذ الفقه. ومن الواضح أن الدامغاني الابن كان يريد غلق باب الاجتهاد. وفي هذا الخطاب بيان لحقيقة مهمة بشأن القرن الثاني عشر (الميلادي) ببغداد: وقوف الدولة، وفي رأسها أبو الحسن الدامغاني، ضد اجتهاد الفقهاء.

فنابذه ابن عقيل بإظهار خطورة دعوىٰ الدامغاني بإغلاق باب الاجتهاد، التي ينطوي تحتها، كما أوضح، إخراج الإجماع من أدلة الشرع، وهو السلطة التشريعية الوحيدة الباقية بعد وفاة خاتم الأنبياء، فمن أنكر الاجتهاد، كأنما أراد نقض دين الإسلام نفسه.

*** الخطاب الثاني للدامغاني:**

من عذيري ممن خص بولاية الأحكام وقضاء القضاة والحكم في جميع بلاد الإسلام، فكان أحق الناس بالإنصاف، والإنصاف لا يختص بأحكام الشرع بل حقوق الناس التي توجبها قوانين السياسة وآداب الرئاسة، مما يقتضي إعطاء كل ذي حق حقه، ويجب أن يكون هو [الدامغاني] المعيار لمقادير الناس، لا سيما أهل

---

(١) «المنتظم»، (٩/ ٢١٠، ٢١١)، .Ibn Aqil, 468-470

(٢) أشار ابن عقيل بهذا اللقب للوزير ابن جهير، وليس للدامغاني. [المترجم].

العلم الذي هو صاحب منصبهم، ونراه علىٰ استمرار عادته يعظم الأعاجم الواردين من الخراسانية تعظيمًا باللفظ وبالنهوض لهم، وينفخ فيهم بالمدح حال حضورهم ثقة بالسماع، والحكاية عنهم، وبطل الثناء بعد خروجهم فيحشمهم ذلك في نفوس من لا يعرفهم، ويتقاعد عند علماء بلده ومشيخة دار السلام [أي: بغداد] الذين قد انكشفت له علومهم علىٰ طول الزمان، ويقصر بأولاد الموتىٰ منهم مع معرفته بمقادير أسلافهم والناس يتلمحون أفعاله، وأكثر من يخصهم بالتعظيم لا يتعدون هذه المسائل الطبوليات، ليس عندهم من الروايات والفروعيات خبر، مفلوسون من أصول الفقه والدين، لا يعتمدون إلا علىٰ الألقاب الفارغة، وإذا لم يسلك إعطاء كل ذي حق حقه لم يطعن ذلك في المحروم بل في الحارم.

أما من جهة قصور العلم بالموازنة، أو من طريق اعتماد الحرمان لأرباب الحقوق، وذاك البخس البحت، والظلم الصرف، وذلك يعرض بأسباب التهمة في التعديل فيما سوىٰ هذا القبيل، ولا وجه لقول متمكن من منصبه: «لا أبالي»، فقد بالىٰ من هو أكبر منصبًا. فقال النبيّ: «لولا أن يقال أن محمدًا نقض الكعبة لأعدتها إلىٰ قواعد إبراهيم». فتوقىٰ أن يقول الذين قتلهم وكسر أصنامهم، وهذا عمر يقول: «لولا أن يقال إن عمر زاد في كتاب الله لكتبت آية الرجم في حاشية المصحف». ومن فقهه قال: «في حاشية المصحف»؛ لأن وضع الآي كأصل الآي، لا يجوز لأحد أن يضع آية في سورة من غير قول رسول الله بالوحي: «ضعوها علىٰ رأس كذا»، فأنبأ عمر بقوله: «في حاشية المصحف» علىٰ هذا الفقه الدقيق.

فإن قال أبو الحسن: «لا أبالي بمن قال من علماء العراق»، كان العتب متضاعفًا، فيقال: «قد ظهر من إعظامك الغرباء زيادة علىٰ محلهم ومقدارهم طلبًا لانتشار اسمك بالمدحة، وعلماء العراق هم بالقدح أقوم، كما أنهم بأسباب المدح أعلم، فاطلب السلامة تسلم، والسلام»[1].

* تبذير الخليفة الوليد بن يزيد:

مرَّ معنا من قبل انتقاد ابن عقيل للخليفة الأموي يزيد الأول (خلافته: ٦٠ - ٦٤هـ = ٦٨٠ - ٦٨٣م)، وهنا ينتقد الخليفة الوليد الثاني (خلافته: ١٢٥ - ١٢٦هـ = ٧٤٣

---

(١) نقلًا عن «المنتظم»، (٩/ ٢١١، ٢١٢)، .470-471

- ٧٤٤م) وللسبب نفسه: التبذير في العطايا التي يمنحها من بيت المال.

روي عن حماد الراوية أنه أنشد الوليد بن يزيد أبياتًا فأعطاه خمسين ألف [درهم] وجاريتين. وهذا مما يروىٰ علىٰ وجه المدح لهم وهو غاية القدح فيهم؛ لأنه تبذير في بيت مال المسلمين وقد يزين لبعضهم منع المستحقين وهو نظير التبذير[١].

وليس انتقاد ابن عقيل للوليد لأجل العطية التي أعطاها الشاعر لمدحه إياه، فالشعراء كالعلماء، بحاجة لمن يكفلهم. لكنه اعتبرها عطية باهظة، وعلىٰ أي حال، فإن هذه العطية كان يجب أن تدفع من مال الخليفة.

*** تباهي أمير الجيوش بغزو مكة:**

وفي الفقرة التالية يحكي ابن عقيل عن تجاوبه مع حكاية أمير الجيوش له عن غزو مكة البلد الحرام.

حكىٰ لي أمير الجيوش أنه دخل إلىٰ مكة بخفق البنود وضرب الكوسات ليذل السودان وأميرهم. وحكاه لي متبجحًا بذلك، ذاهلًا عن حرمة المكان، فسمعته منه متعجبًا، وشهد قلبي أنه آخر أمره لتعاظم الكعبة عندي. وقلت لما رجعت إلىٰ بيتي: «انظر إلىٰ جهل هذا الحبشيّ!» ولم ينبّهه أحدٌ ممن كان معه من عالم بالشرع أو بالسِّير، وذكرت قولهم: «خلأت القصواء»، فقال رسول الله ﷺ: «بل حبسها [عن مكة] حابس الفيل»[٢]، فلما أعطاهم ما أرادوا أطلقت ناقته، وقد صِين المسجد عن إنشاد ضالة حتىٰ قيل لطالبها: «لا وجدت»، فكيف بحبشيٍّ يجيء بدبادبه معظمًا لنفسه! فلم يعد إليها، وأعقبه الله النكال والاستئصال[٣].

*** جهل كبار المسئولين بالدين:**

مرَّ معنا سابقًا الفقرة التي انتقد فيها ابن عقيل نبش عظام الموتىٰ الذين دفنوا بجوار قبر أبي حنيفة. عارض ابن عقيل أوامر أبي سعد المستوفي، لسببين:

(١) إخراج بقايا الموتىٰ، بما في ذلك رفات الإمام أبي حنيفة.

---

(١) «تلبيس إبليس»، (ص/ ١٣٣)، Ibn Aqil, 472.

(٢) انظر «صحيح البخاري»، «كتاب الشروط».

(٣) «المنتظم»، (٩/ ١٨٤، ١٨٥)، 473.

و(٢) غصب مواد البناء من كنائس وبيَع سامراء[١].

لاحظ الاحترام الذي قدّمه، عالم مسلم بمثل مكانته، للديانات التوحيدية الثلاث، وهو الأمر الذي ظلَّ سِمةً للدين الإسلامي.

* انغماس العلماء في الماديات:

يروي ابن عقيل إنكاره علىٰ فقيه من خراسان:

رأيت فقيهًا خراسانيًا عليه حرير وخواتم ذهب فقلت له: «ما هذا؟» فقال: «خلع السلطان، وكمد الأعداء» فقلت له: «بل هو شماتة الأعداء بك إن كنت مسلمًا. إن إبليس عدوك. وإذا بلغ منك مبلغك ألبسك مَا يسخط الشرع؛ فقد أشمته بنفسك. وهل خلع السلطان سائغة لنهي الرحمن؟ يا مسكين! خلع عليك السلطان فانخلعت به من الإيمان. وقد كان ينبغي أن يخلع بك السلطان لباس الفسق، ويلبسك لباس التقوىٰ. رماكم اللَّه بخزيه، حيث هونتم أمره. هكذا ليتك قلت: «هذه رعونات الطبع!» الآن تمت محنتك؛ لأن عدوانك دليل عَلَىٰ فساد باطنك»[٢].

ولا يمكن فهم هذا الإنكار إلا عملًا بمبدأ «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر». حيث انتقد ابن عقيل شيئين:

(١) لبس عالم لملابس الحرير وخواتم الذهب.

و(٢) العمل لدىٰ السلطة غير الحقيقية وهي السلطان، وليس للخليفة.

لأن السلطان حاكم بالقوة، أما الخليفة فحكمه بالبيعة؛ فوافق عليه الناس من خلال الفقهاء الذين نابوا عنهم في أخذ البيعة، شريطة أن يعمل الخليفة وفق الكتاب والسنَّة، وأن يقتفي أثر الخلفاء الراشدين، فإن خالف ذلك كان عرضة لخروج الناس عليه، كما في عقيدة أحمد بن حنبل.

* إساءة استخدام الآيات القرآنية:

وبَّخ ابن عقيل أحد من علَّموه القرآن، وانتقده لاستخدامه آيات القرآن في أغراض دنيوية:

---

(١) بخط ابن عقيل، نقلًا عن «المنتظم»، (٨/ ٢٤٥)، (السطور/ ٦ - ٢٤)، و(ص/ ٢٤٦)، (السطر/ ١).

(٢) «تلبيس إبليس»، (ص/ ١٢٣)، ..Ibn Aqil, 477

كان الشيخ أبو إسحاق الخزاز شيخًا صالحًا بباب المراتب، وهو أول من لقنني كتاب الله بدرب الديوان بالرصافة، وكان من عادته الإمساك عن الكلام في رمضان، وكان يخاطب بآي القرآن في أغراضه وسوانحه وحوائجه، فيقول في إذنه: ﴿ٱدْخُلُوا۟ عَلَيْهِمُ ٱلْبَابَ﴾، ويقول لابنه في عشية الصوم ﴿مِنۢ بَقْلِهَا وَقِثَّآئِهَا﴾ آمرًا له بشراء البقل. فقلت له: «هذا تعتقده عباده، وهو معصية». فصعب عليه، فبسطت الكلام، وقلت: «إن هذا القرآن العزيز نزل في بيان أحكام الشريعة فلا يستعمل في أغراض دنيوية، وما عندي أن هذا بمثابة صرك السدر والأشنان في ورق المصحف أو توسدك له». فهجرني وهجرته مدة[1].

*** زندقة ابن الراوندي:**

ابن الراوندي أحد ثلاثة اعتبرهم ابن عقيل زنادقة - أما الاثنان الآخران فهما: المعريّ الشاعر، ورغم ذلك فقد أثنىٰ علىٰ شعره، والأديب أبو حيان التوحيدي، الذي ربما ألهمت طبيعة كتاباته ابن عقيل ليضع كتاب الفنون. وكان ابن الراوندي معتزليًا، وقد ردَّ عليه معاصروه:

كان الخبيث ابن الراوندي قد سمىٰ كتابه الذي اعترض به علىٰ الشريعة الإسلامية المعصومة علىٰ اعتراض مثله من الملحدين كتاب الزمرد، فأخذ أبو عليّ الجبائيّ يعيبه في تسميته بالزمرد، وذهب إلىٰ أنه أخطأ وجهل في تلقيب العلم بالجواهر، وأن أهل العلم لا يعيرون العلوم أسماء ما دونها، والجواهر ناقصة بالإضافة إلىٰ العلوم، فأزرىٰ عليه بذلك ظنًّا منه أنه قصد تلقيبه بالزمرد إعارة له اسم النفيس من الجواهر.

فوجدنا في بعض كلامه من كتاب آخر ما أبان به عن غير ذلك مما هو أخبث مما ظنَّه أبو علي. فقال: «إن للزمرد خاصة هي أنه إذا رآه الأفعىٰ وسائر الحيات عميت، فكان قصدي أن الشبهة التي أودعتها الكتاب تعمي حجج المحتجين!»، فاعتقد ما أورده عاملًا في حجج الشرع حسب ما أثر الزمرد في حدق الحيات، فانظروا إلىٰ استقصائه في الازدراء بالشرائع.

وعجبي كيف عاش وقد صنف الدامغ، يزعم أنه قد دمغ به القرآن، والزمرد يزري

(١) «الفنون»، نقلًا عن «المنتظم»، (٩/ ٩٨، ٩٩).

به علىٰ النبوات، ثم لا يقتل! وكم قد قُتل لص في غير نصاب (في أقل من ربع دينار) ولا هتك حرز، وإنما سلم مّدة وعاش؛ لأن الإيمان ما صفا في قلوب أكثر الخلق، بل في القلوب شكوك وشبهات، وإلا فلمّا صدق إيمان بعض الصحابة قتل أباه. ومن بلهه تتبُّعه للقرآن وقد مرَّ علىٰ مسامع سادات العرب، فدهش الكل منه وعجز الفصحاء عنه، فطمع هو من جهله باللغة أن يستدرك عليهم، فأبان عن فضيحته[١].

وفي موضع آخر من كتاب الفنون[٢]، ذكر ابن عقيل أنه وجد تعليقًا لأحد المحققين من العلم وَرَدَ فيه أن ابن الراوندي مات وهو ابن ست وثلاثين سنة، مع ما انتهىٰ إليه من التوغل في المخازي. ولولا اشمئزاز ابن عقيل من معتقد ابن الراوندي، لظنَّ المرء أن في ذلك ثناءً وإجلالًا لما أنجزه ابن الراوندي في حياته القصيرة؛ لكن ابن عقيل عبَّر عن دهشته من كل هذا الضلال الذي سبَّبه في هذه الفترة الوجيزة.

*** إنكار القزويني للقدر:**

وبَّخ ابن عقيل أبا يوسف القزويني المعتزلي (ت ٤٨٨هـ = ١٠٩٥م)، لإنكاره القدر، وتفاخره باعتزاليته:

كان أبو يوسف القزويني رجلًا طويل اللسان، يعلم تارة ويسفه أخرىٰ، ولم يكن محققًا في علم، وكان يفتخر ويقول: «أنا معتزلي!» وكان ذلك جهلًا منه؛ لأنه يخاطر بدمه في مذهب لا يساوي. وبلغني عنه أنه لما وكل به الأتراك مطالبة بما اتهموه به من إيداع بني جهير الوزراء [أي: الوزير فخر الدولة ابن جهير، وابنه عميد الدولة] عنده أموالًا، قيل له: «ادع الله!» فقال: «ما للّه في هذا شيء، هذا فعل الظلمة». قال ابن عقيل: «هذا قول خرف؛ لأنه إن قصد بذلك التعديل ونفي الجور فقد أخرج الله عن التقدير، ثم هَبْ أنه ليس هو المقدر لذلك أليس بقادر علىٰ المنع والدفع؟»[٣].

ويتضح أن ابن عقيل يؤمن بالقدر؛ ولهذا اعتبر إنكاره تقليلًا من قدرة الله وعلمه.

*** داعية الأشعرية، البكري:**

ذكر ابن عقيل أن نظام الملك أنفذ ابن القشيري (ت ٥١٤هـ = ١١٢٠م) إلىٰ

---

(١) المرجع السابق، (٥/ ١٠٠).

(٢) المرجع السابق، (٥/ ١٠٥).

(٣) «المنتظم»، (٩/ ٩٠).

ببغداد، فدعا للمذهب الأشعري، فتلقاه العوامُّ بأقذع الألفاظ. فصبر نظام الملك فترة، ثم أنفذ البكري (ت ٤٧٧هـ = ١٠٨٤م)، سفيهًا طرقيًا شاهد أحواله الإلحاد. فحكىٰ عن الحنابلة ما لا يليق بالله، فأغرىٰ الناس بشتمهم، وقال: «هؤلاء [الحنابلة] يقولون لله ذكر»؛ فرماه الله في ذلك العضو بالخبيث فمات[١].

لاحظ أن الأشاعرة كانوا يستخدمون الوعظ في الدعوة لمذهبهم ببغداد. وقد ذكر السبكي الأشعري الدمشقي ابنَ عقيل ضمن الأشاعرة، ولعله تأثر في ذلك بدمشقي آخر، وهو ابن قدامة، حسب ما ذكره في كتاب «تحريم النظر في كتب أهل الكلام». وليست الفقرة السابقة بأول فقرة من نوعها يشير فيها ابن عقيل للأشاعرة كمبتدعة[٢].

*** زندقة المعريّ:**

أبان ابن عقيل في الفقرة التالية أن الإسلام يتسامح مع المبتدعة إن هم دافعوا عنه ضد منتقصيه. لكن هذا لم يكن موقف المعريّ:

من العجائب أن المعريّ أظهر ما أظهر من الكفر البارد الذي لا يبلغ منه مبلغ شبهات الملحدين، بل قصر فيه كل التقصير، وسقط من عيون الكل، ثم اعتذر بأن لقوله باطنًا، وأنه مسلم في الباطن، فلا عقل له ولا دين؛ لأنه تظاهر بالكفر وزعم أنه مسلم في الباطن. وهذا عكس قضايا المنافقين والزنادقة، حيث تظاهروا بالإسلام وأبطنوا الكفر، فهل كان في بلاد الكفار حتىٰ يحتاج إلىٰ أن يبطن الإسلام، فلا أسخف عقلًا ممن سلك هذه الطريقة التي هي أخس من طريقة الزنادقة والمنافقين. إذا كان المتدين يطلب نجاة الآخرة، والزنديق يطلب النجاة في الدنيا، وهو جعل نفسه عرضة لإهلاكها في الدنيا حين طعن في الإسلام في بلاد الإسلام، وأبطن الكفر، وأهلك نفسه في المعاد، فلا عقل له ولا دين.

وهذا ابن الراوندي، وأبو حيان [التوحيدي] ما فيهم إلا من قد انكشف من كلامه سقم في دينه، يكثر التحميد والتقديس، ويدس أثناء ذلك المحن. وما سلم هؤلاء من القتل إلا لأن إيمان الأكثرين ما صفا. بل في قلوبهم شكوك تختلج، وظنون تعتلج مكتومة إما لترجح الإيمان في القلوب، أو مخافة الإنكار من الجمهور، فلما نطق

---

(١) «الفنون»، نقلًا عن «المنتظم»، (٩/ ٤).

(٢) See Opuscules، حيث خصص ابن عقيل هذا الجزء عن القرآن في الرد علىٰ الأشاعرة.

ناطق شبهاتهم أصغوا إليه، ألا ترىٰ من صدق إيمانه كيف [صار للحد أن] قتل أباه [المبتدع]؟ وإذا أردت أن تعلم صحة ما قلت فانظر إلىٰ نفورهم عند الظفر في عشائرهم، وفي بعض أهوائهم، أو في صور يهوونها، فانظر إلىٰ إراقة الدماء. فإذا ندرت نادرة في الدين -وإن كثر وقعها- لم يتحرك منهم نابضة[1].

والمبتدعة في الإسلام، كالفلاسفة والمتكلمين، يسلمون إن هم استخدموا علمهم للدفاع عن الإسلام. أما هؤلاء الثلاثة، لم يفعلوا ذلك، فلمَ سلموا من القتل؟ فهم غير مستحقين أن ينسبوا للإسلام بشيء؛ لأنهم ما فعلوا ما وجب عليهم.

*** نبز الشاعر ابن صربعر بالإلحاد:**

ذكر ابن عقيل أن ابن صربعر (ت ٤٦٥هـ = ١٠٧٣م) الشاعر، كان خازنًا بالرصافة، بالجانب الشرقي من بغداد، وكان ينبز بالإلحاد. لم يعرف عن الكتبيين واللغويين التقوىٰ، بل غالبا ما عرفوا بنقيضها. واستمر الأدب المتشبع بصبغة إلحادية بإيجاد حمًى له في الأدب - الفلسفي[2].

*** العشق:**

رغم أن ابن عقيل لم يصرح بذكر صوفية الشام في الفقرتين التاليتين، إلا أنه كان يقصدهم بالتوبيخ. وقد برروا أفعالهم في وجه انتقاد ابن عقيل بدعوىٰ أن العشق أذاب القلب. وذكر ابن عقيل، علىٰ سبيل المدح والثناء «الواصلين العارفين» الذين تحكموا في هذه الرغبة، علىٰ النقيض من صوفية الشام الذين انتقدهم لخلاعتهم ومجونهم، والذين لم يتوقف عشقهم عند حد الجواري والمتزوجات، بل شمل المرد أيضًا، كما ذكره في موضع آخر من كتاباته. قال ابن عقيل:

قال بعض الحكماء: ليس العشق من أدواء الحكماء، إنما هو من أمراض الخلعاء الذين جعلوا دأبهم ولهجتهم متابعة النفس، وإرخاء عنان الشهوة، وإفراط النظر في المستحسنات من الصور؛ فهنالك تتقيد النفس ببعض الصور، فتأنس، ثم تألف، ثم تتوق، ثم تتشوق، ثم تلهج، فيقال: (عشق). والحكيم من استطال رأيه علىٰ هواه،

---

(١) «الفنون»، نقلًا عن «المنتظم»، (٨/ ١٨٥).

(٢) «الفنون»، نقلًا عن «المنتظم»، (٨/ ٢٨٢).

وتسلطت حكمته أو تقواه علىٰ شهوته، فَرُعُونات نفسه مقيدة أبدًا، كصبي بين يدي معلمه، أو عبد بمرأىٰ سيده، وما كان العشق إلا لأرعن بطّال، وقلَّ أن يكون في مشغول ولو بصناعة أو تجارة، فكيف بعلوم شرعية أو حكمية؟ فإنها صارفة عن ذلك. الأبدان المدللة تستحيل ترابًا وفي تدرجها تستحيل دمًا وقيحًا ومِدّة، فلو فكر العاشق في حال المعشوق فتر عشقه[1].

وفي الفقرة التالية أثنىٰ ابن عقيل علىٰ الصوفية الحقَّة:

العشق مرض يعتري النفوس العاطلة والقلوب الفارغة، والمُتَلَمّحة للصور، لدواعٍ من النفس، ويساعدها إدمان المخالطة، فتتأكد الأُلفة، ويتمكّن الأُنس فيصير بالإدمان شَغفًا، وما عشق قطُّ إلا فارغ، فهو من عِلل البَطّالين، وأمراض الفارغين من النظر في دلائل العِبَر وطلب الحقائق المُسْتَدَل بها علىٰ عِظَم الخالق، ولهذا قلَّ ما تراه إلا في الرُّعْن البَطْرىٰ وأرباب الخلاعة النَّوْكىٰ.

وما عشق حكيم قطُّ؛ لأن قلوب الحكماء أشدُّ تمنُّعًا عن أن تقفها صورة من صور الكون، مع شدة تطلبها، فهي أبدًا تلحظ وتخطف، ولا تقف. وقلَّ أن يحصل عشق من لَمْحَة، وقلَّ أن يضيف حكيم إلىٰ لَمحة نظرة، فإنه مارٌّ في طلب المعاني، ومن كان طالبًا لمعرفة الله لاتقِفه صورة عن الطلب؛ لأنها تحجبه عن المُصَوِّر، وحوشيت قلوب الحكماء الطالبين، فضلًا عن الواصلين العارفين، من أن تحبسهم الصور، أو تفتنهم الأشكال عن الترقّي في معارج مقاصدهم، أو تحطّهم عن مراكزهم إلىٰ محلِّ الأثقال الراسية، بل هم أبدًا في الترقي هاتكون للحُجُب والأستار بقوة النظر[2].

و«الواصلون العارفون» هم من يشير إليهم ابن عقيل بمتقدمي الصوفية.

*** زيارة المقابر:**

عرف عن الوهابيين تحريمهم لزيارة المقابر. ولا تعود أصول هذا التحريم فحسب لابن تيمية -الذي كان لأفكاره بالغ الأثر فيهم- في القرن الرابع عشر (الميلادي)؛ بل

---

(١) «الفنون»، نقلًا عن «الآداب الشرعية»، (٣/ ١٢٥، ١٢٦).

(٢) «ذم الهوىٰ»، (ص/ ٣١٠، ٣١١).

لابن عقيل من قبله بقرنين. ولم يكن ابن عقيل عازفًا عن زيارة المقابر؛ لكنه كان مصرًّا أن تتم وفق سنَّة النبيّ. وفي فقرة مستلَّة من الفنون، وَرَدَ ذكر زيارة المقابر، ولم توصف بحظر أو إباحة، بل أشار حديث النبيّ بتعيين اليوم والساعة التي استُجيب فيها دعاؤه. وقد روي الحديث من طريق جابر بن عبد الله (ت ٧٨هـ = ٦٩٧م):

دعا رسول الله في مسجد الأحزاب يوم الاثنين والثلاثاء والأربعاء، فاستجيب له يوم الأربعاء بين الصلاتين الظهر والعصر، فعرفنا السرور في وجهه[(١)].

قال جابر: «فما نزل بي أمر مهم عارض إلا توخيت تلك الساعة من ذلك اليوم، فدعوت فعرفت الإجابة». أورد ابن عقيل هذا الحديث في كتاب الفنون؛ لأنه رأىٰ الناس يكثرون الدعاء وزيارة القبور يوم الأربعاء، ولم يكن يعلم مستندهم في فعل ذلك[(٢)].

لكن ابن تيمية اقتبس فقرة من كتابي الفصول وكفاية المفتي لابن عقيل، ذكر فيها صراحة جواز زيارة القبور. ومن الضروري معرفة رأي ابن عقيل في المسألة، بسبب ظهور القول بحرمة زيارة المقابر منسوبًا له. وهاهو نص الفقرة، كما وردت في كتابه الفصول:

فإن سافر إلىٰ زيارة المقابر كهذه المشاهد المحدثة كمشهد الكوفة وسامرّاء وطوس والمدائن وأوانا، كقبر مصعب بن عمير (ت ٣هـ = ٦٢٥م)، وطلحة (الجود، الخير، الفياض) (ت ٣٦هـ = ٦٥٦م)، والزبير (ابن العوام) (ت ٣٦هـ = ٦٥٦م) بالبصرة، بين الزائر [أي: محل سفره] وبينها [أي: المقابر المذكورة] مسافة القصر، لم يستبح رخصة السفر؛ لأن شدَّ الرحال نحوها منهيٌّ عنه لقول النبيّ: «**لا تُشد الرحال إلا إلىٰ ثلاثة مساجد: المسجد الحرام، والمسجد الأقصىٰ، ومسجدي هذا**». والنهي يمنع أن يكون هذا سفرًا شرعيًا، والترخُّص بما نهىٰ عنه لا يجوز. ولهذا قال النبيّ: «**كل عمل ليس عليه أمرنا فهو ردٌّ**» والميزة معتبرة بالشرع. فإن سافر أحد إلىٰ أحد هذه المواضع في تجارة أو زيارة نظرت، فإن كان قصده التجارة -والزيارة تابعة- جاز

(١) «الفنون»، نقلًا عن «الآداب الشرعية»، (٣/ ٢٤٥)، (السطور/ ١ - ٣).

(٢) المرجع السابق، (٣/ ٢٤٤).

القصر. وإن كان أكثر قصده الزيارة وكان قصده لهما متساويًا فلا يستبيح ذلك؛ لأنه سفرٌ منهيٌ عنه أشبه سفر المعصية[1].

وانتقد ابن عقيل بلهجة قاذعة زيارة المقابر ببغداد في وقته، لما كان يجري هناك من أحداث خلال تلك الزيارات الليلية، وما كان يقع علىٰ أراضي المقبرة، والمساجد والمشاهد. وفي الفقرة التالية بيان للأفعال والممارسات التي انتقدها:

أنا أبرأ إلىٰ الله -تعالىٰ- من جموع أهلِ وقتنا، في المساجد والمشاهد ليالي يسمُّونها إحياء [أي: إحياء تلك الليالي بالعبادة]. لعمري إنها لإحياءِ أهوائِهم، وإيقاظِ شهواتهم، جموع الرجال والنساء مخارج الأموال فيها أفسدُ المقاصد وهو الرياءُ والسمعة، وما في خلال كلٍّ واحد من اللعب والكذب والغفلة. ما كان أحوج الجوامع أن تكون مظلمةً مِن سُرُجِهم، منزَّهةً عن معاصيهم وفسقهم، مردان ونسوة وفسّاق. الرجل عندي مَن وَزَنَ في نفسه ثمنَ الشمعة فأخرج به دهنًا وحطبًا إلىٰ بيوت الفقراء، ووقف في زاوية بيتِه بعد إرضاء عائلتِه بالحقوق، فكُتِب في المتهجدين؛ صلىٰ ركعتين بحزن، ودعا لنفسه وأهله وجماعة المسلمين، وبكَّر إلىٰ معاشه لا إلىٰ المقابر. فتَرْكُ المقابر في ذلك عبادة.

يا هذا، انظر إلىٰ خروجك إلىٰ المقابر: كم بينه وبين ما وُضِعَت له؟ قال النبيّ: «**[زوروا القبور فإنها] تذكركم الآخرة**». ما أشغلك بتلمح الوجوهِ الناضرةِ في تلك الجموعِ لزرعِ اللذةِ في قلبك، والشهوةِ في نفسك، عن مطالعةِ العظامِ الناخرة يستدعىٰ بها ذِكْرَ الآخرة؟ كلا ما خرجتَ إلا متنزهًا، ولا عُدت إلا متأثمًا، ولا فرق عندك بين القبور والبساتين مع الفرجة، لا أقل من أن تكون من المعاصي بين الجدران، فأما أن تجعل المقابر والمشاهد علة في الاشتهار فلا. فهل هذا فعل من فطن لقوله في رجب وأمثاله من الأشهر الحرم [أي: المحرم، ورجب، وذو القعدة، وذو الحجة]: [منها أربعة حرم] ﴿فَلَا تَظْلِمُوا۟ فِيهِنَّ أَنفُسَكُمْ﴾.

عز عليّ بقوم فاتتهم أيام المواسم التي يحظىٰ فيها قومٌ بأنواع الأرباح! وليتهم خرجوا منها بالبطالة رأسًا برأس، ما قنعوا حتىٰ جعلوها من السَّنَة إلىٰ السَّنَة خلسًا

---

(١) نقلًا عن الرد علىٰ الإخنائي، (ص/ ٤٠)، و«اقتضاء الصراط المستقيم»، (ص/ ٣٢٨).

لاستيفاء اللذات واستلام الشهوات والمحظورات! ما بال الوجوه المصونة في جمادىٰ هتكت في رجب بحجة الزيارات؟ ﴿أَفَحُكْمَ ٱلْجَٰهِلِيَّةِ يَبْغُونَ﴾. ﴿مَّا لَكُمْ لَا تَرْجُونَ لِلَّهِ وَقَارًا﴾.

أترىٰ بماذا تتحدث عنك سواري المسجد في الظُّلَمِ وأفنية القبور والقباب، بالبكاء من خوف الوعيد والتذكرة للآخرة بنظر العبرة، إذا تحدثت عن أقوام ختموا في بيوتهم الختمات وصانوا الأهلَ، اتباعًا للنبيّ حيث انسلَّ من فراش عائشة إلىٰ المسجد لا جموع ولا شموع؟ طوبىٰ لمن سمع هذا الحديث فانزوىٰ إلىٰ زاوية بيته، فانتصب لقراءة جزء في ركعتين بتدبُّر وتفكُّر، فيالها من لحظةٍ، ما أصفاها من أكدارِ المخالطات وأقذار الرياء.

غدًا يرىٰ أهل الجموع أن المساجد تلعنُهم، والمشاهد والمقابر تستغيث منهم. يبكِّر أحدهم فيقول: «أنا صائم»، متىٰ أفلح عُرْسُكَ حتىٰ يكون لك صُبْحُه؟ قُلْ لي يا من أحياه في الجامع بأيِّ قلب رجعت؟ ماتَ والله قلبك، وغابت نفسك. ما أخوفني علىٰ من فعل هذا الفِعْلَ في هذه الليالي أن يخاف في مواطن الأمن، ويظمأ في مقامات الري[1].

وفي الفقرة التالية، وهي الأخيرة في زيارة القبور، هاجم ابن عقيل ما اعتبره ضربًا من الخرافات:

لما صعبت التكاليف علىٰ الجُهَّال والطَّغَام، عَدَلُوا عن أوضاع الشرع إلىٰ تعظيم أوضاع وضعوها لأنفسهم، فسهلت عليهم؛ إذ لم يدخلوا بها تحت أمر غيرهم. وهم عندي كفار بهذه الأوضاع، مثل تعظيم القبور، وإكرامها بما نهىٰ الشرع عنه من إيقاد النيران، وتقبيلها، وتخليقها، وخطاب الموتىٰ بالحوائج، وكتب الرقاع فيها: «يا مولاي افعل بي كذا وكذا»، وأخذ التراب تبركًا، وإفاضة الطيب علىٰ القبور، وشد الرحال إليها، وإلقاء الخِرَق علىٰ الشجر اقتداء بمن عبد اللات والعزىٰ.

ولا تجد في هؤلاء من يحقق مسألة في زكاة فيسأل عن حكم يلزمه. والويل عندهم لمن لم يقبِّل مشهد الكهف، ولم يتمسح بآجرة [الجانب الشرقي] مسجد المأمونية يوم

(١) «الفنون»، نقلًا عن «الآداب الشرعية»، (٢/ ٣٣٥ - ٣٣٧)، و(٣/ ٤٠٢ - ٤٠٤).

الأربعاء، ولم يقل الحمالون علىٰ جنازته: «الصديق أبو بكر، أو محمد، أوعليّ»، ولم يكن معها نياحة، ولم يعقد علىٰ قبر أبيه أزجًا بالجِصّ والآجُر، ولم يشق ثوبه إلىٰ ذيله، ولم يُرِق ماء الورد علىٰ القبر ويدفن معه ثيابه(١).

علق حسين بن غنام الوهابي (ت ١٢٢٥هـ = ١٨١١م) علىٰ انتقاد ابن عقيل لمعاصريه، الذي شبههم في ممارساتهم الخرافية بمشركي العرب في الجاهلية:

فتأمل -رحمك الله- ما ذكره هذا الإمام، الذي هو أجلُّ أئمة الحنابلة، بل من أجلِّ أئمة الإسلام، وما كشفه من الأمور التي يفعلها الخواص من الأنام، فضلًا عن النساء والغوغاء والعوام، مع كونه في سادس القرون [الثاني عشر الميلادي]، والناس إذ ذاك لما ذكره يفعلون، وجهابذة العلماء والنَّقَدة لذلك يشهدون، وحَظُّهُم من النهي مرتبته الثانية. يتضح لك فساد ما زخرفه المبطلون، ومَوَّه به المتعصبة والملحدون(٢).

وقد نقل الكثير من الوهابية فقرة ابن عقيل السابقة حول زيارة القبور، وقد اقتبس أحدهم منها أسطرًا قليلة ثم قال: «إلىٰ آخره»، مما يدل علىٰ أنها صارت مشتهرة عند الوهابيين من كثرة استشهاد كتابهم المعاصرين بها. وقد نقلها المؤلفون التالية أسماؤهم في مجموعتين من الرسائل معنونتين بـ«**مجموعة الرسائل والمسائل النجدية**»، و«**مجموعة التوحيد النجدية**»: عبد الرحمن بن حسن بن محمد بن عبد الوهاب (ت ١٢٨٥هـ = ١٨٦٩م)، في «**بيان المحجة في الرد علىٰ اللجة**» ضمن مجموعة الرسائل والمسائل، (٤/ ٢٧٩) ، وعبد الله بن عبد الرحمن أبا بطين (ت ١٢٨٢هـ = ١٨٦٥م) في «**رسائل وفتاوىٰ**» ضمن مجموعة الرسائل والمسائل، (٤/ ٤٧٢ - ٤٧٣)، وحمد بن ناصر بن عثمان بن معمر الحنبلي، في «**النبذة الشريفة النفيسة في الرد علىٰ القبوريين**» ضمن مجموعة الرسائل والمسائل، (٤/ ٦١٠)، وعبد الله بن محمد بن عبد الوهاب بن سليمان بن علي، في «**الكلمات النافعة في المكفرات الواقعة**» ضمن مجموعة التوحيد، (ص/ ٢٤٠)، وسليمان بن سحمان النجدي (ت ١٣٩٤هـ = ١٩٣٠م)، في رسالة منفصلة «**الهدية السنية**»، (ص/ ٥٧).

---

(١) «تلبيس إبليس»، (ص/ ٤٠٢)، و«روضة الأفكار»، (ص/ ٥٤،٥٥)، و«الهدية السنية»، (ص/ ٥٧).

(٢) «روضة الأفكار»، (ص/ ٥٥).

* **السحر والخرافة:**

وابن عقيل هنا يتحدث بأسلوب تأديبي لا إنكاري ولا نقدي، فذكر أنه لا يقع شيء نتيجة للعين:

القولُ بالعدوىٰ إضافة الداء إلىٰ التَّوَلُّد، وأن الفاسد ولَّد فاسدًا وفي الهواء في الذات السليمة. والعينُ إضافةُ الفعل إلىٰ صاحب العين إذ لا يمكنه ذلك، ولا في الممكن أن يتولَّد من عينه ونظره فساد صالح ولا موت حيّ، ولا ينسب ذلك إلا إلىٰ الله.

والحقيقةُ أنّ الله هو الفاعلُ لكل حادثٍ من فسادِ الأجسادِ ومن صلاحِها، وأنه يحدث ذلك عند وجود شيءٍ أو مقارنته؛ لأنّ ذلك الشيء لا يولد ولا يحدث فسادًا ولا صلاحًا[1].

ومن جهة أخرىٰ، فابن عقيل أشد حدة في إنكاره علىٰ من يتمسكون بالخرافات ويتهاونون بالشرعيات:

لو تمسك الناس بالشرعيات تمسُّكَهم بالخرافات، لاستقامت أمورهم؛ لأنهم لا يقدمون إدخال مسافر علىٰ مريض، ولا ينقب الرغيف من غير قطع حرفه، ولا يكب الرغيف علىٰ وجهه، ولا يتزوج في صفر، ولا يترك يديه مشبكة في ركني الباب، ولا يخيط قميصه عليه إلا ويضع فيه ليطة.

ولعل الواحد منهم لو عوتب علىٰ ترك الجمعة أو الجماعات أو لبس الحرير لأهون بالعتبة. فهذا قَدْرُ الإسلام عندهم، يدَّعون أنهم مِن أهله، ولعل أحدهم يقول: «لا يحل طرح الرغيف علىٰ وجهه»، ثقة بما يسمع من النساء البُلْه والسفساف[2].

وفي الفقرة التالية، نقل ابن الجوزي عن ابن عقيل وغيره من الحنابلة قولهم في السحر. وبعد أن أشار أن الساحر كافر عند الحنابلة، وكذلك الساحرة، نقل عن ابن عقيل قوله:

إنما الساحر كافر للنعمة، وليس في السحر إلا صناعة تعود بفساد أحوال، وقتل

---

(١) «الفنون»، نقلًا عن «الآداب الشرعية»، (٣/ ٧٠).

(٢) المرجع السابق، (٣/ ٢٤٤).

نفوس. وهذا القدر بالمباشرة لا يحصل به الكفر، وحدُّ الساحر ضربه بالسيف[١].

وبعد أن أورد ابن الجوزي قول القاضي أبي يعلىٰ أن الكاهن والعرَّاف حكمهما حكم الساحر، ذكر قول ابن عقيل الذي اختلف مع قول أبي يعلىٰ:

غاية ما يدعي الكاهن أنه تكلمه الجن وهذا كذب، وليس لنا كذب يوجب الكفر والقتل إلا الكذب في أمر الشرائع، إلا أن يقول: «إني أعلم الغيب». فأما القائل بزجر الطير، والنجوم، والحصىٰ، أو الشعير والقداح التي يتخذها المعزمون، يدعون أنها عندهم عزائم، يستحضرون بها الجان، فكلهم أهل ضلال، ويجب تعزيرهم، فإن اعتقدوا أن هذا طريق لعلم ما يكون قبل كونه، وجب تكفيرهم.

وأما لعب النساء بالحصىٰ، والشعير، وما شاكل ذلك من الأمور التي تجعلها كالفأل لاستعلام حال الغائبين من الأهل، وحال الأزواج، وفيه ضرب من السحر؛ فإنهنّ يذكرن فيه القلب، والفؤاد، وللأكراد الكفّ، ولبعض العراقيين القداح، والتعزيم عليها، فكل ذلك مكروه جدًّا، والإدمان لها يوجب الفسق، ومن عرف بها لم تقبل شهادته، وكذلك الأرجوحة، والتعلُّق عليها، والترجيح فيها، مكروه، ولا تقبل شهادة المدمن له.

وفي فقرة أخرىٰ، حثَّ ابن عقيل العلماء في عصره علىٰ النهي عن عادة التعوذ بالطلاسم والسحر، والاستعاضة عن ذلك بالقرآن: «لا يجوز التعوذ بالطلسمات والعزائم، وأسماء الكواكب والصور، وما وضع علىٰ النجوم من النقوش؛ إذ كل هذا منهي عنه، وإنما التعوذ بالقرآن»[٢].

وفي الفقرة التالية، نرىٰ ابن عقيل غاضبًا من إيمان جماعة أن صبية عمياء تعلم الغيب؛ لأنها كانت تتكلم في أسرار الناس، ولم يستطع لا هو ولا غيره التحيُّل لعلم حالها. وقد أورد ابن الجوزي هذه القصة في أحداث سنة (٥٠١هـ = ١١٠٧ - ١١٠٨م)، وذكر أن العلماء تحيروا في معرفة قيامها بذلك، ثم ذكر كلام ابن عقيل:

وأشكل أمرها علىٰ العلماء والخواص والعوام حتىٰ إنها كانت تسأل عن نقوش الخواتيم وما عليها وألوان الفصوص وصفات الأشخاص وما في دواخل البنادق من

---

(١) «أحكام النساء»، (ورقة/ ٢٠أ).

(٢) المرجع السابق، (ورقة/ ٣٣ب).

الشمع والطين من الحب المختلف والخرز، وبالغ أحدهم في ترك يده علىٰ ذكره فقيل لها: ما الذي في يده؟ فقالت: «يحمله إلىٰ أهله وعياله». وثبت بالتواتر أن جميع ما يتكلم به أبوها في السؤال لها: «ما في يد فلان؟» و«ما الذي قد خبأه هذا الرجل؟» فتقول في ذلك تفاصيل لا يدركها البصر، فاستحال أن يكون بينها وبين أبيها ترجمة لأمور مختلفة. وليس في هذا إلا أنه خصيصة من الله، كخواص النبات والأحجار. فخصت هذه بإجراء ما يجري علىٰ لسانها من غير اطلاع علىٰ البواطن[(١)].

ثم أضاف ابن الجوزي المعلومة التالية: «وقد حكىٰ إبراهيم بن الفراء أن أباها أخذ شيئًا يشبه الحنطة، وليس بحنطة، فأخطأت هذه المرة في حرزه»[(٢)].

وقد أورد ابن عقيل الحكاية التالية عن رجل يحمل قفصًا في كتاب الفنون:

حدثني الرئيس أبو الثناء بن يلدرك، وهو ممن خبرته بالصدق، أنه كان بسوق نهر معلىٰ، وبين يديه رجل علىٰ رأسه قفص زجاج، وذاك الرجل مضطرب المشي يظهر منه عدم المعرفة بالحمل، فما زلت أترقب منه سقطة لما رأيت من اضطراب مشيه، فما لبث أن زلق زلقة طاح منها القفص فتكسر جميع ما كان فيه، فبهت الرجل ثم أخذ عند الإفاقة من البكاء يقول: «هذا والله جميع بضاعتي، والله لقد أصابني بمكة مصيبة عظيمة توفي علىٰ هذه ما دخل قلبي مثل هذه». واجتمع حوله جماعة يرثون له ويبكون عليه وقالوا: «ما الذي أصابك بمكة؟» فقال: «دخلت قبة زمزم وتجردت للاغتسال وكان في يدي دملج فيه ثمانون مثقالًا فخلعته واغتسلت ولبست وخرجت». فقال رجل من الجماعة: «هذا دملجك له معي سنين»، فدهش الناس من إسراع جبر مصيبته[(٣)].

* صوفية الشام:

انتمىٰ عدد كبير من الحنابلة للصوفية المتسنِّنة، الذين عارضوا بشدة الصوفية المتكلِّمة، وبخاصة الأشاعرة. وقد انتقد أئمة الحنابلة متكلِّمي الصوفية ومشبهيهم. وانضوىٰ عبد القادر الجيلاني الحنبلي مؤسس أول طريقة صوفية، تحت سلسلة من الصوفية ترأسها الفقيه الصوفي أبو سعد المخرمي (ت ٥١٣هـ = ١١١٩م). وقد

---

(١) «المنتظم»، (ص/ ١٥٧، ١٥٨).

(٢) الوارد في المنتظم أنَّ إبراهيم بن الفراء هو من أخذ، وليس أبو الفتاة. [المترجم].

(٣) «الفنون»، نقلًا عن «المنتظم»، (٩/ ٢٢٩، ٢٣٠).

شملت هذه السلسة الفقيه المعروف ابن قدامة، وابن تيمية الذي يتصل بابن قدامة من طريق ابن أخيه، ابن أبي عمر (ت ٦٨٢هـ = ١٢٨٣م)، ومنه تلقىٰ عباءة الصوفية (الخرقة)، بصفته صوفيًا قادريًا[١]، ويروىٰ أن الجيلاني الصوفي قد بدأ دراسته الفقهية مع ابن عقيل، وأكمل دراسته علىٰ أبي سعد المخرمي[٢].

وقد شككت لفترة طويلة في كون ابن عقيل صوفيًا، وكذا العديد من أقرانه الحنابلة. لكن بسبب استتابته، التي تبرأ فيها من الجزء الذي وضعه في نصرة الحلاج «النصرة»، توجب عليه الحذر من إظهار صوفيته، وإلا شك في عودته لما تبرأ منه. ويظهر احترامه وتبجيله الشديد لمتقدمي الصوفية في خطبه ومواعظه، أنه كان صوفيًا، وقد بدأ انخراطه في الصوفية في شبابه، علىٰ يد شيخه الصوفي أبي طاهر بن العلاف صاحب ابن سمعون الصوفي الحنبلي، وكان كلاهما أساتذة في فنِّ الوعظ. ولعل براعة ابن عقيل في الوعظ منشؤها براعته في التصوف، فيكون صوفيًا سنيًّا من مثل طائفة أبي طاهر وابن سمعون.

وعلىٰ النقيض من إجلاله لمتقدمي الصوفية، الذين تصوفوا علىٰ هدي من الشرع، ازدرىٰ ابن عقيل صوفية الشام. وأشد ما أنكره عليهم هو نفاقهم واحتقارهم للشرع. وفي فقرة طويلة، نقلها ابن الجوزي في كتاب تلبيس إبليس، عدَّد ابن عقيل فظائعهم، وتكرَّر ذكر هذه الفظائع في مواضع أخرىٰ في جملة ما أنكره عليهم. وهي باختصار: البطالة، وترك الجمعة والجماعة، والنهم في الأكل، والإكثار من شرب المسكرات، والسماع والرقص والوجد، ومخالفة الناس في لباسهم، والتخشع، والتغزل في النساء وتأليبهن علىٰ أزواجهن، وتقبيل المرد وتسمية ذلك رحمة، وتجويز خلو الشيخ الصوفي بالمرأة الأجنبية بدعوىٰ أنها بنته وقد لبست الخرقة، وخضوع هؤلاء النسوة وتسليمهن أنفسهن لمشايخ الصوفية، ومشاركتهم للظلمة والفجار وغاصبي الأموال وقبول عطاياهم المحرمة من النفقة والطعام، ودعواهم بأخذهم العلم عن الحيّ الذي لا يموت، والاستهزاء وبغض أصحاب الحديث؛ لأنهم يروون السنَّة النبوية[٣].

---

(1) See RLL, no.VII, 123.

(٢) المرجع السابق، (ص/ ٩٠، ٩١).

(٣) انظر «تلبيس إبليس»، (ص/ ٣٧٢، ٣٧٦)، للاطلاع علىٰ النص كاملًا.

وها هي بعض الفقرات المتعلقة بالصوفية الذين قصروا عن طريقة متقدمي الصوفية. يخاطب ابن عقيل المنضمَّ حديثًا للصوفية، والذي يتفاخر باجتهاده في عبادة الله بعد حياة مليئة بالترف:

لا يعظم عندك بَذْلُك نفسك في ذات الله؛ فهي التي بذلتها بالأمس في حبِّ مغنية، وهوىٰ أمرد، وخاطرت بها في الأسفار لأجل زيادة الدنيا. فلما جئت إلىٰ طاعة الله عظمت ما بذلته[1].

طلب ابن عقيل من الصوفية التوسُّط في زهدهم؛ وذلك لعدم التقصير في حقوق عوائلهم وواجباتهم. فطلب منهم استخدام العقل، والسير علىٰ تعاليم الوحي وهديه. وانتقد في موضع آخر الرهبنة والتبتُّل، وانتقد هنا انقطاع الصوفي الزاهد عن أهله:

ما أعجب أموركم في المتدين! إما أهواء متبعة، أو رهبانية مبتدعة، بين تجرير أذيال المرح في الصبا واللعب، وبين إهمال الحقوق، واطراح العيال واللحوق بزوايا المساجد. فهلا عبدوا علىٰ عقل وشرع[2]!

* تسويغ الصوفية للحبِّ الشهوانيّ:

انتقد ابن عقيل واحدًا من العظماء عند الصوفية، لمحاولته تبرير افتتانه وحبّه لفتًى في بعض أشعاره، بدعوىٰ أن الله خلق الجمال في مخلوقاته ليفتتن الناس به. فنقض ابن عقيل قوله، وبيَّن أن الله خلق الجمال للاعتبار والامتحان، وقال: «فإن الشمس خلقت لتضيء، لا لتُعْبد». وها هي أبيات الصوفي أبي بكر الشبلي (ت ٣٣٤هـ = ٩٤٦م)، التي انتقدها ابن عقيل:

طرحوا اللحم للبزاة ... علىٰ ذروتي عدن
ثم لاموا البزاة إذ ... خلعوا منهم الرسن
لو أرادوا صلاحنا ... ستروا وجهك الحسن[3]

---

(١) «ذيل طبقات الحنابلة»، (١/ ١٨٧).

(٢) «تلبيس إبليس»، (ص/ ١٥٢). Meditations, 159.

(٣) «تلبيس إبليس»، (ص/ ٣٦٠). Meditations, 159-160.

* الجبر بين الصوفية والزهاد:

اهتمَّ ابن عقيل بصورة بالغة بالتوكُّل الذي اعتنقه بعض صوفية وزهاد زمانه، وهو عين القول بالجبر. وقد اعتبر علماء غربيون معاصرون هذا الأمر خصيصة بالدين الإسلامي، بينما أرَّخ آخرون نشأته في حوالي القرن السادس عشر (الميلادي). لكن نشأته كانت سابقة علىٰ ذلك، كما يتضح من الفقرة التالية لابن عقيل، وقد اعتنقه فقط طائفة من المجتمع الإسلامي.

وقد حذَّر منه ابن عقيل في زمنه، فتكرر منه أن أخبر أهل زمانه أن الحذر والحيطة لا ينافيان التوكُّل علىٰ الله، فحثَّهم علىٰ التوكُّل بعد الأخذ بالأسباب. وقد ورد في الأثر النبوي «اعقلها وتوكَّل». وقال الشافعي بحمل السلاح في صلاة الخوف. فالتوكُّل علىٰ الله، دون الأخذ بالأسباب كما نصح بذلك القرآن والنبيّ والسلف الصالح، ما هو إلا تفريط وغرور نفس. والرسالة التي أراد ابن عقيل إيصالها هي أن الله يساعد من يساعدون أنفسهم: باستعمال المنح التي منحهم إياها، قبل اللجوء إليه بالصلاة والدعاء:

وقد جعل الله -تعالىٰ- للطير والبهائم عدة وأسلحة تدفع عنها الشرور، كالمخلب والظفر والناب. وخلق للآدمي عقلًا يقوده إلىٰ حمل الأسلحة ويهديه إلىٰ التحصين بالأبنية والدروع، ومن عطّل نعمة الله بترك الاحتراز، فقد عطّل حكمته، كمن يترك الأغذية والأدوية ثم يموت جوعًا أو مرضًا. ولا أبله ممن يدّعي العقل والعلم ويستسلم للبلاء. إنما ينبغي أن تكون أعضاء المتوكل في الكسب، وقلبه ساكن مفوض إلىٰ الحق منع أو أعطىٰ؛ لأنه لا يرىٰ إلا أن الحق ﷻ لا يتصرف إلا بحكمة ومصلحة، فمنعه عطاء في المعنىٰ.

وكم زيّن للعجزة عجوزهم وسوّلت لهم أنفسهم أن التفريط توكُّل! فصاروا في غرورهم بمثابة من اعتقد التهور شجاعةً والخور حزمًا.

ومتىٰ وضعت أسباب فأهملت كان ذلك جهلًا بحكمة الواضع، مثل وضع الطعام سببًا للشبع، والماء للري، والدواء للمرض. فإذا ترك الإنسان ذلك إهوانًا بالسبب ثم دعا وسأل فربما قيل له: «قد جعلنا لعافيتك سببًا فإذا لم تتناوله كان إهوانًا لعطائنا، فربما لم نعافك بغير سبب لإهوانك للسبب». وما هذا إلا بمثابة من بين قراحه وماء

الساقية رفسه بمسحاة، فأخذ يصلي صلاة الاستسقاء طلبًا للمطر، فإنه لا يستحسن منه ذلك شرعًا ولا عقلًا[1].

(١) «الفنون»، نقلًا عن «تلبيس إبليس»، (ص/ ٢٧٩، ٢٨٠).

الفصل الثاني

مجالات الأدب وموضوعاته

أولًا
فنُّ الوعظ

(١) مواصفات الواعظ:

أبان ابن عقيل في خطبه ومواعظه عن فلسفته الأخلاقية، التي أبرزت تديُّنَه وتقواه، وقامت مقام صوفيته غير المعلنة، فأكثر من الاستشهاد بالآيات القرآنية، وكان يحفظها عن ظهر قلب، وغالبًا ما كان يجزئ الآيات، معتمدًا علىٰ عِلم مستمعيه وقارئيه ودرايتهم بالأجزاء الناقصة (أعدنا ذكرها بوضعها بين قوسين في هذا الكتاب). ووفاءً بالقَسَمِ الذي أدَّاه في الاستتابة، لم يقم بأي فعل قد يُعتبر عودةً لنصرة الحلاج، ومن أجل ذلك غاب ذكر اسم الحلاج فيما وصلنا من كتبه. تمنح الفقرات المذكورة من خطبه ومواعظه في هذه الصفحات القارئَ وصولًا مباشرًا لأفكاره وأسلوبه في التعبير عنها. فيعقب إنكاره علىٰ صوفية الشام، إنكارًا علىٰ وعاظ الشام؛ لأنه يرىٰ أن الزهاد المخلصين فقط هم من يحسن منهم الوعظ والتبليغ عن الله:

لكل قوم زيٌّ، وكما لا يحسن الغناء إلا من الجواري الخرد، ولا الغزل إلا من عاشق، ولا النوح إلا من ثاكل، ولا ذكر الأوطان إلا من غريب؛ فكذلك لا يعمل الوعظ إلا من متقشف، متزهد، متورع، من وراء مدرعة صوف، ونظافة جسم، وتقليل قوت، اشتغالًا عن البدن بفضائل النفس كالطبيب الظاهر الحميّة. فأما من يخرج بطينًا فاخر الثياب مداخلًا للسلاطين، فكيف تستجيب له القلوب؟ إنما يسمع من هؤلاء علىٰ سبيل الفرجة كسماع الأسمار من السُّمار. ولربما كانت الصور والسمات تؤثر أكثر من الألفاظ، وقد قيل: «من لم تنفعك رؤيته لا تنفعك موعظته».

وينبغي للواعظ أن يعتزل العوامَّ ليكون لكلامه وقع هيبة، لا علىٰ وجه التصنُّع بالانقطاع[١].

وقصد ابن عقيل من ذلك نوعين من الوعاظ: الوعاظ الذين أرسلهم نظام الملك لبغداد، للدعوة إلىٰ المذهب الأشعري، المتزينين بملابس الحرير، والمتباهين بثراوتهم، وصوفية الشام ومن زعموا أنهم زهاد، المرتدين ملابس بالية متظاهرين بالفقر، فكلما بدا فقرهم أكبر زاد سخاء المستمعين.

(٢) التجاوزات والممارسات الجاهلية:

أصرَّ ابن عقيل علىٰ ممارسة فضائل الأخلاق، وحذَّر من التجسيم في الدعوة إلىٰ الله، وقد دافع عن مذهبه الفقهي ضد الاتهام المفترىٰ عليه من خصومه. فالإيمان بالصفات الخبرية دون تأويل، ودون تكييف، ليس تجسيمًا، وهو ما يخالف بالكليّة التجاوز من بعض الوعاظ، وفي الفقرة التالية ينكر علىٰ واحد من هؤلاء الوعاظ:

أخذ بعضُ الوعاظ الأعاجم يقول: «يا موسىٰ! من تريد؟» قال: «أخي هارون». «يا محمد! من تريد؟» قال: «عمي وأمي». «يا نوح! من تريد؟» قال: «ابني». «يا يعقوب! من تريد؟» قال: «يوسف». ثم قال: «يا قارئ! اقرأ ﴿يُرِيدُونَ وَجْهَهُۥ﴾». فقرأ القارئ وضجَّ المجلس وصَعِق قوم، وخُرِقت ثياب قوم بشعبذة ذاك. فاعتقد قوم أن ما ذكره لباب الحق وعين العلم[٢].

والسبب الذي احتدَّ لأجله ابن عقيل علىٰ الواعظ هو تصويره الخالق بصورة المخلوق، ثم وجَّه كلامه للواعظ، واتهمه بالتجسيم، وأثناء ذلك بيَّن الفرق بين الخالق وخلقه. وهذا التجسيم هو ما أنكره ابن عقيل بشدة علىٰ الوعاظ؛ إذ يصفون وجهًا لله كوجه البشر بغية التأثير في مستمعيهم. ومع ذلك فقد أسيء فهم إنكاره، وفُهِم منه إنكاره لرؤية الله، وهو ما لم يكن كذلك[٣].

وتظهر الفقرة التالية سبب حدَّة ابن عقيل علىٰ الوعاظ الذين يصورون الله بصور مخلوقة:

---

(١) كتاب «القصاص والمذكرين»، (ورقة/ ٢٩ب - ٣٠أ)، (ص/ ٢٦، ٢٧).

(٢) المرجع السابق، (ورقة/ ٨٥ب)، (ص/ ١١٦).

(٣) ويبدو أن هذا ما فهمه ابن تيمية.

يا متوهمة الأشكال في النفوس! يا مصورين البارئ بصورة تثبت في القلوب! ما ذاك الله! ذاك صنم شكله الطبع والشيطان، والتوهم للمحال، فعبدتموه، ليس لله -سبحانه- وصفٌ تميل إليه الطباع ولا تشتاق إليه النفوس، بل مباينة الإلهية للحدثية أوجبت في النفوس هيبة وحشمة. إذا ذكر الله وجِلت قلوبهم، وإنما صور أقوام صورة تجدد لهم بها أُنس. فأقلقهم الشوق إليها فنالهم ما ينال الهائم في العشق. وهذه الهواجس الرديَّة يجب محوها عن القلوب كما يجب كسر الأصنام[١].

(٣) مخاطر الوعظ:

استشهد ابن عقيل بقول أحمد بن حنبل في طول المواعظ: «لا أحب للقاصِّ أن يملَّ الناس. فلا يُطيل الموعظة إذا وعظ». وهذه الفكرة بتجنُّب الملل انتقلت من قصة القصاص إلىٰ القصص الأدبية، فأعطت فكرة عن تطور القصة في الأدب عن المقام أو القصص والمجالس. وقد وجد هذا المبدأ في الغرب النصراني في Disciplina clericalis (أدب الكاتب) لبطرس الفونسي (١٠٦٢ - ١١١٠م).

وأراد ابن عقيل من الوعاظ الحذر عند مخاطبة ذوي السلطة، كما في حالة الحسن البصري (ت ١١٠هـ = ٧٢٨م): «ما أستحسن إقدام الحسن علىٰ الحجاج مع علمه بجرأة الحجاج علىٰ السيف». وكما نبَّه في موضع آخر، فإن الله لا يرضىٰ لنا إهلاك أنفسنا، إلا في جهاد الكفار.

(٤) العلاقات بين الله والإنسان:

تسمىٰ علاقة الإنسان بالله «عبودية»، أما علاقة الله بالإنسان فتسمىٰ «ربوبية».

وهنا يخاطب ابن عقيل البشر، بمن فيهم هو، ويتساءل إن قام الإنسان حقًا بدوره في علاقته بالله، كما كان الله في علاقته بالبشر: «هو ربّ حقيقة. هل كنت أنت عبدًا له حقيقةً؟ هل في الوجود من كان لله قطُّ كما كان الله له؟»[٢].

وفي مناقشة لمسألة الربوبية والعبودية، ربط ابن عقيل العلاقة بين المفهومين بالتكليف الواجب علىٰ الإنسان ودور العقل فيما يتعلق بالمخلوقات وخالقهم:

---

(١) كتاب «القصاص والمذكرين»، (ص/ ١١٦)، (ورقة/ ٨٥ب).

(٢) «الفنون»، (ص/ ٣٧٣)، و.Meditations, 160

اعلم أنّه لا تكمل العبودية فيك إلا بما كملت به الربوبية فيه ﷻ. وكمال الإلهية أنّه عظيم، مستوجب التعظيم. وعلىٰ تعظيمه يدور التكليف. يُطاع أمره، فلا يُعصَىٰ. ويُذكَر إنعامه، فلا يُنسَىٰ. ويُسلّم حكمه، فلا يُعترض بِـ «لِمَ» قولًا ولا إضمارًا. مطلق التصرُّف بكلّ معنًى، لا لكونه قاهرًا فقط؛ بل لأنّه حكيم غير مختلّ الصنع. فكما أنّ الأركان كلّها خلقه يجب أن يُتعبّد له بالسجود تارةً إذا أَمَر، وبالركوع أخرىٰ، وبالانتصاب أخرىٰ، وبالكفّ عن الشهوات، وبتناولها في بعض الأوقات.

كذلك العقل خلقه يقضي لأفعاله وأحكامه، ولا يقضي عليها بالتحكُّم الخارج عن التسليم. إن جمع، فحكمة ورحمة. وإن فرّق، فحكمة وقدرة. فكما أنّ قدرته لا تُقاوَىٰ بالمدافعة، حكمته لا تُقاوَىٰ بالمعارضة. كلّ شيء خلقه تحت تدبير العقل، والعقل تحت تدبير الربّ. فإن أذعن العقل بالربوبية له، فينبغي له أن يذعن بالتسليم؛ لأنّ مربوبًا لا يَرُبّ، كما أنّ الربّ لا يُرَبّ. يا ناقصًا في التكليف بكلّ معنًى! يا مفلسًا من العبودية بكلّ حقيقة! أنتَ عبد من طريق الخلق قهرًا، هل كنتَ عبدًا من طريق التخلُّق طوعًا[١]؟

وغالبًا ما يتحدث ابن عقيل وكأن الله يخاطب بني الإنسان، متحدثًا بالنعم والأفضال الإلهية المسبوغة علىٰ العبد المتمرد والعاصي:

ما أجودك من معلّم غير متعلّم! وما أجودك من مؤدّب، لكن لا يتأدّب! تعلّم الكلابَ مع نهمتها، وتكلّبها علىٰ الصيود وفرط حاجتها، بأن تمسك عليك ولا تأكل من صيدها، وكذلك جوارح الطير والسّباع. وتروّض المهارة والحجورة حتىٰ تتأدّب لركوب الملوك. وأنت عاقل ناطق، الرسالة إليك، وكتاب الله ينزل عليك، والآباء، والمعلّمون، والعلماء، والوعّاظ، والمفتون، والقصّاص، والقرآن يُتلَىٰ، والعبر تُتربّىٰ، وآثار الأمم البائدة والقرون الخالية، كما تسمع وترىٰ. فلا الآداب بأخلاقك عبقت، ولا التعاليم بطباعك علقت. فسبحان من سخّر الأشياء لك وجعلها طوع يدك وأمرك، وأنتَ تتشرّد عليه كذا[٢]!

أفصح ابن عقيل عما يجعله واثقًا من كونه مؤمنًا حقًا، ثمَّ ذكر آيات من القرآن وما

---

(١) «الفنون»، (ص/ ٤٣١ - ٤٣٥).

(٢) المرجع السابق، (ص/ ٥٣٥، ٥٣٦)، وMeditations, 161.

استوحاه منها وكأن الله يخاطبه بها، منبهًا إياه ألا يصبح عبدًا لعبيده، وإنما عبدًا لله وحده:

والله ما أعتمدُ علىٰ أنّي مؤمن بصلاتي وصومي، بل أعتمد إذا رأيت قلبي في الشدائد يفزعُ إليه، وشكري لما أنعم عليّ، وكأنه يقول: «قد صنتكَ بكلّ معنًى عن أن تكون عبدًا لعبد، وأعلمتك أنيّ أنا الخالقُ الرازق فتركتني وأقبلت علىٰ العبيد، كُلُكم تسألوني وقتَ جدبِ المطر، وبعد الإجابة يعبدُ بعضُكم بعضًا». ﴿ءَأَرْبَابٌ مُّتَفَرِّقُونَ خَيْرٌ أَمِ ٱللَّهُ ٱلْوَٰحِدُ ٱلْقَهَّارُ﴾، وقال أيضًا: «أما تستحي وأنت تُعلّم كلب الصيد، فلا يأخذ إبقاء عليك، فيقبل تَعَلُّمَك، وتكسر عادية طَبْعِه وتكلّب نفسه عن الفريسة، وهو جائع مضطر إليها، حتىٰ إذا أخذتَ الصيد إن شئت أطعمته وإن شئت حرمته، ينتهي حالك معي وأنا المنعمُ الذي أنشأتك، وغذّيتك، وربّيتك، أنني كلّفتك أن تُمسِك نفسك عن البحث فيما يُسخِطُني، لم تضبط نفسَك بل غَلَبَتك علىٰ ارتكاب ما نهيتُ وعصيانِ ما أمرتُ، بلغت الصناعة من هذا الحيوان الخسيس أن يأتمر إذا أُمِر، وينزجر إذا زُجِر، علقت الآدابُ بالبهيم، وما تعلق بقلبك طولُ العمر وكمال العقل.

تنشطُ لزرع نواة وغرس فسيلة وتقعدُ منتظرًا حملها، وينع ثمرها، وربما دُفنتَ قبل ذلك، ولو عشت كان ماذا؟ وما قدر ما يحصل منها؟ وأنت تسمع قولي: ﴿ضَرَبَ ٱللَّهُ مَثَلًا كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ (أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِى ٱلسَّمَآءِ ﴿٢٤﴾ تُؤْتِىٓ أُكُلَهَا كُلَّ حِينٍۭ بِإِذْنِ رَبِّهَا)﴾، وقولي: ﴿مَّثَلُ ٱلَّذِينَ يُنفِقُونَ أَمْوَٰلَهُمْ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ كَمَثَلِ حَبَّةٍ أَنۢبَتَتْ سَبْعَ سَنَابِلَ فِى كُلِّ سُنۢبُلَةٍ مِّا۟ئَةُ حَبَّةٍ (وَٱللَّهُ يُضَٰعِفُ لِمَن يَشَآءُ وَٱللَّهُ وَٰسِعٌ عَلِيمٌ)﴾. هذا وأمثاله من آي القرآن، لا تنشط أن تزرع عندي ما تجني ثماره النافعة علىٰ التأبيد؛ هذا لأنك مستبعد ما ضمنت في الأخرىٰ، قويُّ الأمل في الدنيا، ألم تسمع وعد الله: ﴿مَن كَانَ يُرِيدُ حَرْثَ ٱلْءَاخِرَةِ نَزِدْ لَهُۥ فِى حَرْثِهِۦ وَمَن كَانَ يُرِيدُ حَرْثَ ٱلدُّنْيَا نُؤْتِهِۦ مِنْهَا وَمَا لَهُۥ فِى ٱلْءَاخِرَةِ مِن نَّصِيبٍ﴾؟ ألم تسمع قوله: ﴿قُل لِّلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا۟ مِنْ أَبْصَٰرِهِمْ﴾؟ وأنت تُحدّق إلىٰ المحظورات تحديق متوسلٍ أو متأسف كيف لا سبيل لك إليها، وتسمع قوله: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ﴾، تهش لها كأنها فيك نزلت، وتسمع بعدها: ﴿وَوُجُوهٌ يَوْمَئِذٍۭ بَاسِرَةٌ﴾، فتطمئن أنها لغيرك. ومن أين ثبت هذا الأمر؟ ومن أين جاء الطمع؟ الله! الله! هذه خدعة تحول بينك وبين التقوىٰ[1].

(١) «الفنون»، نقلًا عن «الآداب الشرعية»، (١/ ١٧٠ - ١٧٢).

نقل ابن مفلح العديد من الفقرات من «الفنون»، التي تتحدث عن الدعاء كوسيلة لقضاء الحوائج، ونصح فيها ابن عقيل بالتسليم لله في استجابة الدعاء. ويتضح ههنا مرة أخرىٰ، أن مواعظه نتيجة لكفاحه ضد عوادي الدهر، وعليه فالنصيحة التي يقدّمها نتيجة لخبرته الشخصية وتجربته الخاصة. وفي الفقرة الأولىٰ ينتقد الطبائعيين. وها هي الفقرات التي جمعها ابن مفلح، نذكرها علىٰ التتالي:

قد ندب الله إلىٰ الدعاء وفيه معانٍ: الوجود، والغنىٰ، والسمع، والكرم، والرحمة، والقدرة. فإن من ليس كذلك لا يُدعَىٰ، ومن يقول بالطبائع يعلم أن النار لا يقال لها: «كُفِّي»، ولا النجم، لا يقال له: «أصلح مزاجي»؛ لأنّ هذه عندهم مؤثرة طبعًا لا اختيارًا، فشرع الدعاء والاستسقاء ليبيِّن كذبَ أهل الطبائع، وقال: ﴿وَإِن مِّن شَيۡءٍ إِلَّا عِندَنَا خَزَآئِنُهُۥ﴾، حتىٰ لا يُطلبَ إلا منه، ثم أحبّ أن يُظهِر جواهر أهل الابتلاء، فقال لإبراهيم: اذبح ولدك، وابتلىٰ آخرين ليحملهم علىٰ الدعاء واللّجاء(١).

نصح ابن عقيل المتضرع أن يصبر وألا يغضب إن لم تستجب دعوته، بل يجب عليه أن يرضىٰ بقضاء الله؛ لأنه -سبحانه- يعلم الخير:

تستبطئ الإجابة من الله لأدعيتك في أغراضك التي يجوز أن يكون في باطنها المفاسد في دينك ودنياك، وتتسخط بإبطاء مرادك مع القطع علىٰ أنه لا يمنعك شحًّا ولا بخلًا ولا نسيانًا، وقد شهد لصحة ذلك مراعاته لك. ولا لسان ينطق بدعاء، ولا أركان لعبده، ولا قوة تتحرك بها في طاعة من طاعاته، فكيف وجملتك وأبعاضك وقف علىٰ خدمته، ولسانك رطب بأذكاره؟ لكن إنما أخّر رحمة لك وحكمة ومصلحة، وقد تقدّم إليك بذلك تقدمة، فقال -سبحانه-: ﴿وَعَسَىٰٓ أَن تَكۡرَهُواْ شَيۡـٔٗا وَهُوَ خَيۡرٞ لَّكُمۡۖ وَعَسَىٰٓ أَن تُحِبُّواْ شَيۡـٔٗا وَهُوَ شَرّٞ لَّكُمۡۚ وَٱللَّهُ يَعۡلَمُ وَأَنتُمۡ لَا تَعۡلَمُونَ﴾. وأنت العبد المحتاج تتخلف عن أكثر أوامره، ولا تستبطئ نفسك في أداء حقوقه.

هل هذا إنصاف: أن يكون مثلك يبطئ عن الحقوق ولا تنكر ذلك من نفسك، ثم

---

(١) المرجع السابق، (٢/ ٢٩٢).

تستبطئ الحكيم الأزليّ الخالق في باب الحظوظ التي لا تدري كيف حالك فيها: هل طَلبُها عطب وهلاك، أو غبطة وصلاح[1]؟

ذكر ابن مفلح أن ابن عقيل قال بعد أن تكلم علىٰ الآية: ﴿وَٱبْتَلُواْ ٱلْيَتَٰمَىٰ (حَتَّىٰٓ إِذَا بَلَغُواْ ٱلنِّكَاحَ فَإِنْ ءَانَسْتُم مِّنْهُمْ رُشْدًا فَٱدْفَعُوٓاْ إِلَيْهِمْ أَمْوَٰلَهُمْ ۖ وَلَا تَأْكُلُوهَآ إِسْرَافًا وَبِدَارًا أَن يَكْبَرُواْ)﴾:

والله -سبحانه- يُنبِّهك علىٰ الاحتياط لنفسك وسرِّك ومالك، بالاحتياطِ لمالِ غيرك، لقد أوجب عليك ذلك التحرُّزَ والتحفُّظ والارتياد والمبالغة في الانتقاد لكل محل تودعه سرًّا أو مالًا أو ترجع إليه، أو مشورة تقتبس بها رأيًا، ونبَّهك علىٰ ما هو أوكد من ذلك وهو أن تعلم بأنك وإن بلغت الغاية من الفهم والعقل والتجربة يجوز أن يعلم الباري تقصيرك عن تدبيرِ نفسك، فإذا بالغت في الدعاء المحبوبِ لنفسك جاز له -سبحانه- أن يُعطيك بحسبِ ما طلبتَ، ولا يُرْخي لذلك العنان بحكم ما له أردت، بل يحبس عنك لصلاحك، ويضيّق عليك ما وسَّعه علىٰ غيرِك نظرًا لك؛ لأنه في حجر الربوبية ما دمت عبدًا، فإذا أخرجك عن رِبْقَة التكليف سَرحكَ تسريحًا، ولا تطلب التخليةَ حالَ حَبْسِك، ولا التصرُّفَ بحسبِ مرادك حالَ حَجْرِك فلست رشيدًا في مصالحك، فكن بالله كاليتيم مع الوليّ الحميم، تَسْتَرِحْ من كدِّ التسخُّط، وتَنْجُ من مأثمِ الاعتراضِ والتحيُّر. وليس يمكنك هذا إلا بشدةِ بحثٍ ونظر في حبك وقدرك. فإذا علمت أنك بالإضافة إلىٰ الحكمة الربانية والتدبير الإلهيّ دونَ اليتيم بالإضافة إلىٰ الوليّ بكثير؛ صحَّ لك التفويض والتسليم، واسترحتَ من كدِّ الاعتراضِ ومرارةِ التسخُّط والتدبير. وقد أشار إلىٰ ذلك بقوله: ﴿وَكَفَىٰ بِرَبِّكَ وَكِيلًا﴾. واعلم بأنّك في أَسْرِ الأقدار تصرف، فإن اعترضت صرت في أسر الشيطان، فلأنْ تكون في أَسْرِ من لا يتهم عليك خيرٌ من أن تكون في أسرين: أحدهما لا محيصَ لكَ عنه، والآخر أنت أوقعتَ نفسكَ فيه. ولا أقبح من عاقل حَماهُ اللهُ وحجر عليه حميمه نظرًا له أدخلَ علىٰ نفسِه عدوًّا يُقبحُ آثارَ وليِّه عنده، ويسخطه عليه ليفسدَ عليه حاله مع الوليّ[2].

وفي الفقرة الأخيرة من هذه المجموعة، أشار ابن عقيل للحظة الحاسمة في

(١) المرجع السابق، (٢/ ٢٩٢، ٢٩٣).

(٢) المرجع السابق، (٢/ ٢٩٣).

الدعاء، فتحدَّث عن اللحظات التي يخشع فيها قلب العبد بالكليّة وحين تشتدّ فاقته، وقد مرَّ هو بكليهما:

كلّ حال حَضَر الله في قلب المؤمن، فينبغي أن يغتنم تلك اللحظة فإنها ساعة إجابة؛ فحضور ذكر الله بقلب العبد حضور واستحضار، وخير أوقات الطلب استحضار الملوك، ومن اشتدت فاقته فدعا، أو اشتدَّ خوفه فبكىٰ؛ فذلك الوقت الذي ينبغي أن يدعو فيه فإنه ساعة إجابة وساعة صدق في الطلب، وما دعا صادق إلا أجيب[1].

حذَّر ابن عقيل المؤمنين من الاستماع للقرآن بغير قصد السمع والطاعة لما ورد به من أحكام وتشريعات، ولمّا حذرهم من الاستماع بقصد التلذُّذ بالنغم والصوت، كان يقصد خصيصًا فعل صوفية الشام. والقرآن كتاب هادٍ للناس في هذه الحياة من أجل تحقيق الفلاح والفوز:

ما أخوفني أن أساكنَ معصيةً فتكون سببًا في حبوط عملي، وسقوط منزلةٍ إنْ كانت لي عند الله بعد ما سمعتُ قوله: ﴿لَا تَرْفَعُوٓاْ أَصْوَٰتَكُمْ فَوْقَ صَوْتِ ٱلنَّبِيِّ (وَلَا تَجْهَرُواْ لَهُۥ بِٱلْقَوْلِ كَجَهْرِ بَعْضِكُمْ لِبَعْضٍ أَن تَحْبَطَ أَعْمَٰلُكُمْ وَأَنتُمْ لَا تَشْعُرُونَ)﴾. وهذا يدل علىٰ أنّ في بعض التسبُّب وسوء الأدب علىٰ الشريعة ما يُحبط الأعمالَ، ولا يشعر العامل إلا أنه عصيانٌ ينتهي إلىٰ رتبة الإحباط؛ هذا يترك الفَطِنَ خائفًا وَجِلًا من الإقدامِ علىٰ المآثم، ثم خوفًا أن يكون تحتها من العقوبةِ ما يشاكلُ هذه.

أليس بيننا كتاب الله، وهو كلامه الذي كان النبيّ يتزمّل ويتدثر لنزوله، والجن تُنصت لاستماعه؟ وأمر بالتأدُّب بقوله: ﴿فَٱسْتَمِعُواْ لَهُۥ وَأَنصِتُواْ﴾. فعمَّ كلَّ قارئ، وهذا موجود بيننا، فلما أَمرَنَا بالإنصاتِ إلىٰ كلامِ مخلوقٍ كان أمر الناس بالإنصاتِ إلىٰ كلامِهِ أولىٰ. والقارئ يقرأ وأنتم معرضون، وربما أصغيتم إلىٰ النغمة استثارةً للهوىٰ، فاللهَ! اللهَ! لا تنسَ الأدبَ فيما وجب عليك فيه حُسْنِ الأدب.

ما أخوفني أن يكون المصحفُ في بيتك وأنت مرتكبٌ لنواهي الحقِّ سبحانه فيه، فتدخل تحت قوله: ﴿فَنَبَذُوهُ وَرَآءَ ظُهُورِهِمْ﴾. فهجرانُ الأوائل كلامَ الحق يوجب عليك ما أوجب عليهم من الإبعادِ والمقت، فقد نبَّهك علىٰ التأدُّب له مَنْ أدَّبك

---

(١) المرجع السابق، (٢/ ٢٩٤).

للوالدين، والتأدُّبُ للأبوين يوجب التأدُّبَ لله؛ لأنه المبتدئُ بالنعم، فاللهَ! اللهَ! في إهمال ما وجب لله من الأدبِ عند تلاوة القرآن، والإنصات للفهم، والنهضةِ للعمل بالحكم إيفاءً للحقوق إذا وجبت، وصبرًا علىٰ أثقالِ التكاليفِ إذا حضرت، وتلقيًا بالتسليمِ للمصائبِ إذا نزلت، وحشمةً للحقِّ سبحانه في كل أَخْذٍ وترك حيث نبَّهك علىٰ سبب الحشمة فقال: ﴿(هُوَ ٱلْأَوَّلُ وَٱلْآخِرُ) وَٱلظَّٰهِرُ وَٱلْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ﴾؛ ﴿أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُۥ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ شَهِيدٌ﴾[1].

(١) المرجع السابق، (٢/ ٣٢٨، ٣٢٩).

ثانيًا
الفضيلة والرذيلة

(١) الفضيلة:

*** المروءة:**

يبدو أن ابن عقيل كان يقصد نفسه في الفقرة التالية، وذلك بحديثه عن اليتامىٰ ومعاملة أوليائهم لهم بعد وفاة آبائهم. ويبدو أيضًا أنه قصد أبا منصور بن يوسف بالإشارة إلىٰ أنه شخص بلغ تمام المروءة. ويبدو أيضا أنه يلمّح لاضطهاد جماعة من أصحابه الحنابلة له:

تمام المروءة أن تراعي ورثة من كنت تراعيه، وتخلفه بزيادة علىٰ ما كنت تراعيهم حال حياته؛ لتكون الزيادة بإزاء إرعائه، ولا توهمهم أن المنزلة سقطت بموت كاسبهم، وقوِّ الإكرام علىٰ الأيتام لتشوب مرارة يُتْمِهم حلاوة التحنُّن. كان السلف -رحمهم الله- يذهبون حزن الأيتام والأرامل، ويزيلون ذلَّ اليتيم بأنواع البر حتىٰ صاروا كالآباء والأمهات لليتيم، لا يتركونه يُضام ويتناضلون عنه، وفي الجملة: الكرام لا يبين بينهم يتم أولاد الجيران ولا النازل من القاطنين[١].

نقل ابن عقيل عن المروءة، مقولة رجل لم يسمه: «قال رجل لولده: تعلّم الأدب؛ فإنّه زيادة في العقل، وعون علىٰ المروءة، وصلة في المجلس وصاحبه في الغربة»[٢].

---

(١) المرجع السابق، (٣/ ٣٣٦).

(٢) «الفنون»، (ص/ ٤٠).

* التواضع والشجاعة:

يرىٰ ابن عقيل أن أمير المؤمنين عليًّا هو مثال لفضيلتي التواضع والشجاعة، وقد نقل مقولتين منسوبتين إليه بهذا الصدد:

قيل لأمير المؤمنين عليّ: «لِمَ لا تلبس الجديد وأنت تقدر عليه؟» قال: «هو أخشع لقلبي»[(١)]، وقيل له: «لِمَ لا تجعل لدرعك ظهرًا؟» قال: «لأنّي لم أدخل الحرب فأحدِّث نفسي بالفرار والتولّي»[(٢)].

وأورد ابن عقيل مقولة عن التواضع: «من ذلَّ للعلم طالبًا عزَّ مطلوبًا»[(٣)].

* الصداقة:

تناول ابن عقيل في خطبه ومواعظه مواقف وعقليات موجودة في كتب الأدباء الآخرين، كأبي حيان التوحيدي، وهو أحد المفكرين الذين اتهمهم بالإلحاد. وقد اختبر بنفسه العديد من المشاكل التي تحدَّث عنها، فهو غالبًا ما يشتكي من تلوُّن وتقلُّب معاصريه، وانعدام الثقة وقلة الوفاء فيهم. وفي الفقرة التالية، التي عرف فيها الصداقة، بيانٌ للحكمة التي اكتسبها بعد طول الخبرة، وإدراك أن المرء لا يطلب صديقًا كاملًا؛ لأنه ليس كذلك. تنبَّه كيف ربط ابن عقيل بين صداقة البشر وعبادة المرء لله؛ فاقنع من الصداقة بما قنع الله منك في العبودية:

أنا أقول الذي ينبغي أن يكون حدّ الصداقة: اكتساب نفس إلىٰ نفسك، وروح إلىٰ روحك، وهذا الحد يريحك عن طلب ما ليس في الوجود حصوله؛ لأن نفسك الأصلية لا تعطيك محض النفع الذي لا يشوبه إضرار، فالنفس المكتسبة لا تطلب منها هذا العيار، وقد بينتُ العلة في تعذر الصفو الخالص وهي تَغَايُرُ الأمزجة، وتغليب الأخلاط، واختلاف الأزمنة والأغذية، فإن رَطُبَ وراق بالماء ورقَّ بالهواء ثقل ورسب بالتراب، وإن شف وصفا بالروح، كثف وكدر بالجسد، وإن استقام بالعقل ترنح بالهوىٰ، وإن خشع بالموعظة قسا بالغرور، وإن لطف بالفكر غلُظَ بالغفلة، وإن سخا بالرجاء بخل بالقنوط. فإذا كانت هذه الخلال في الشخص الواحد

(١) وفي هذا إشارة لأمانة عليّ، فيما يتعلق ببيت المال.

(٢) «الفنون»، (ص/ ٣٨).

(٣) المرجع السابق، (ص/ ٣٨)، (السطر/ ١٤).

بهذه المشاكلة من التنافر؛ كيف يطلب من الشخصين المتغايرين بالخلقة والأخلاق الاتفاقُ والائتلاف؟

فإذا ثبتت هذه القاعدة أفادت شيئين: إقامةَ الأعذار، وحسنَ التأويل الحافظ للمودات، والدخول علىٰ بصيرة بأن ما يندر من الأخلاق المحمودة إذا غلب علىٰ أخلاق الشخص مع الشخص فهما الصديقان. فأما طلب الدوام والسلامة من الإخلال في ذلك، والانخرام فهو الذي أوجب القول لمن قال: «إن الصديق اسمٌ لمن لم يخرج إلىٰ الوجود.» وإن تُتُبِّعَ ذلك في الأسماء كلها وجب إفلاس المسميات. فأما تسمية الإنسان نفسه عبدًا مع ارتكاب المخالفة، فهي بعيدة عن الحقيقة، إنما أنت عبد من طريق شواهد الصنعة التي تنطق بوحدته فيها بغير شريك له في إخراجه إلىٰ الوجود، فأما من طريق الإجابة علىٰ عادة العبد للمعبود فلا. فمن لا يصفو له اسم عبد لرب أبدأه وأنشأه، ولا يصفو لنفسه في اسم ناصح لها بطاعة عقله وعصيان هواه، يراد منه أن يصفو فيه اسم صديق؟! فاقنع من الصداقة بما قنع الله منك في العبودية، مع أنك ما صفوت في الاسم، فأنت إلىٰ أن تكون عبد هواك وشيطانك أقرب؛ لأن ما وافقها فيه أكثر.

ولا أقتصر في ذاك علىٰ الآدمي، بل كل موجود صدر عن الفاعل جلت عظمته لم يَصْفُ مِن شوب، حتىٰ الأغذية والأدوية ذات المضار والمنافع. وإذا كان الأمر كله كذا، فطلب ما وراء الطباع طلب ما لا يستطاع، وذلك نوع من العنت والتنطُّع، ومن طلب العزيز الممتنع عذب نفسه، وجهل عقله، وضلل رأيه، وقبيح بالعقل أن يعتمد إضرار نفسه وإتعابها فيما لا يجدي نفعًا، وكفاه بتعجيل التعب ضررًا. ومع كون النفس تطلب الكمال في الصداقة وفي العيش وغير ذلك مما قد ظهر إلىٰ الوجود ناقصًا، فلا بدَّ أن يكون في طيِّ القدرة والعلم الإلهي ذلك ويستخرجه إلىٰ الوجود وقت الإعادة وإرادة الحياة الدائمة، ومنحه النعيم الباقي[1].

وهنا، تجاوز ابن مفلح جزءًا من كلام ابن عقيل، قال عنه: ثم ذكر ابن عقيل صفة الجنة والنار، إلىٰ أن قال:

فقَطْعُ الكلام في هذا المقام أن يقال: إن وجدت من نفسك خلال الصداقة

(١) «الفنون»، نقلًا عن «الآداب الشرعية»، (٣/ ٥٨٦ - ٥٨٨).

وشروطها مع النقد والاختبار من الهوىٰ لم تجد لنفسك ثانيًا، فقل ما شئت من اللوم والعذل والتوبيخ، ونُحْ علىٰ أبناء الزمان بالوحدة في هذا المقام. فأما إذا لم تجد ذاك في نفسك لعجز البنية عنه، فاقطع القول في ذلك، فلا مؤاخذة علىٰ ما لا يدخل تحت القدرة(١).

وهاهنا إشارة لمسألة أصولية وهي «التكليف بما لا يطاق». ونقل ابن مفلح المقولة التالية من كلام ابن عقيل في كتاب الفنون، من قبيل ختم الفقرة: «صداقة العقلاء قرابة الأبد، ومحبة الدخلاء فرحُ ساعة»(١).

*** الوفاء:**

في الفقرتين التاليتين عن الوفاء، أبان ابن عقيل عن حبِّه للنبيّ وآل بيته، وذوي رحمه، بني هاشم وبني طالب، وعَرَّض بقلة الوفاء عند بعض أتباع النبيّ:

إن حدثتك نفسُك بوفاء أصحاب الزمان، فقد كذبتك الحديثَ، ما صدقتك الخبر، هذا سيد البشر مات وحقوقه علىٰ الخلق أجمعين لحكم البلاغ والشفاعة في الأخرىٰ. وقد قال الله: ﴿قُل لَّآ أَسۡـَٔلُكُمۡ عَلَيۡهِ أَجۡرًا إِلَّا ٱلۡمَوَدَّةَ فِي ٱلۡقُرۡبَىٰۗ﴾. وقد شبع به الجائعُ، وعزَّ به الذليلُ، فقطعوا رحمه، وظلّ أولاده بين أسير وقتيل، وأصحابه قتلىٰ: عمر في المسجد، وعثمان في داره، هذا مع إسداء الفضائل وإقامة العدل والزهد، اطلب لخلفك ما كان لسلفك(٢).

* والفقرة الثانية في الموضوع نفسه:

ومتىٰ حدَّثتك نفسك بوفاء الناس، فلا تصدق! هذا رسول الله ﷺ أكبر الناس حقوقًا علىٰ الخلق، هداهم وعلّمهم، وأشبع جائعهم، وأعزّ ذليلهم، ووعدهم الشفاعة في الآخرة، وقال: (لا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَىٰ). فأهلكوا أولاده، وقتلوا أصحابه(٣).

---

(١) المرجع السابق نفسه.

(٢) «الآداب»، (٣/ ٥٩٢).

(٣) نقلًا عن «رسالة في جواز اللعن علىٰ يزيد»، (ورقة/ ١٩أ).

(٢) الرذيلة:

*** النفاق وعلامات المنافق:**

وهذه الفقرة علىٰ صورة فتوىٰ، إذ سأل عاميٌّ ابن عقيل حول قول القرآن عن الصداقة، وقول الفقهاء عن النفاق، ثم طلب من ابن عقيل الفتيا حتىٰ يوفِّق بين القولين، وأعطىٰ ابن عقيل في جوابه تعريفًا للنفاق. قال العاميُّ لابن عقيل:

أسمع وصيةَ الله يقول: ﴿ٱدۡفَعۡ بِٱلَّتِي هِيَ أَحۡسَنُ فَإِذَا ٱلَّذِي بَيۡنَكَ وَبَيۡنَهُۥ عَدَٰوَةٞ كَأَنَّهُۥ وَلِيٌّ حَمِيمٞ﴾، وأسمع الناسَ يَعُدّون من يظهر خلاف ما يبطن منافقًا، فكيف لي بطاعة الله تعالىٰ والتخلُّص من النفاق[١]؟

وفسَّر ابن عقيل في جوابه الآية المذكورة بصورة تذكِّرنا بما ورد في الإنجيل من إدارة الخدِّ الآخر:

النفاق هو: إظهارُ الجميل، وإبطال القبيح، وإضمار الشر مع إظهار الخير لإيقاع الشر، والذي تضمنته الآية إظهار الحسن في مقابلة القبيح لاستدعاء الحسن.

وفصَّل ابن عقيل الكلام عن مفهوم النفاق، في فقرة أخرىٰ:

إنك لو علمت أنّ إكرام الخلق لك رياءٌ سقطت من عينك، أفأقنع أنا منك أن تجعلني في العادة جزءًا من كُلٍّ أو بعضًا من جماعة؟ ما يحلو لك العملُ حتىٰ تحلو لك تسميتُهم بعابدٍ وزاهدٍ، فارْثِ لنفسك من ذلك؛ فإنه رياءٌ وسُمْعَةٌ، وليس لك منه إلا ما حَظِيتَ به من الصِّيت. تدري كم في الجريدة أقوامٌ لا يؤبه لهم إلا عند القيام من القبور! وكم يُفتضَح غدًا من أرباب الأسماء من الخَلْقِ بعالمٍ وصالحٍ وزاهدٍ! نعوذ بالله من طُفَيْليٍّ تصدَّر بالوقاحة[٢].

وقال ابن عقيل عن علامات المنافق:

قال تعالىٰ: ﴿كَأَنَّهُمۡ خُشُبٞ مُّسَنَّدَةٞۖ﴾. أي: مقطوعة مُمالة إلىٰ الحائط لا تقوم بنفسها ولا هي ثابتة، إنما كانوا يستندون إلىٰ من ينصرهم، وإلىٰ من يتظاهرون به

---

(١) «الفنون»، نقلًا عن «الآداب الشرعية»، (١/ ٥٩).

(٢) المرجع السابق، (١/ ١٥٢).

﴿يَحْسَبُونَ كُلَّ صَيْحَةٍ عَلَيْهِمْ﴾ لسوء اعتقادهم ﴿هُمُ ٱلْعَدُوُّ﴾ للتمكن به من الشر بالمخاطبة والمداخلة[1].

ويعرّف المنافق بخصال، نقلها ابن عقيل عن الحسن البصري (ت ١١٠هـ = ٧٢٨م):

قال الحسن البصري: «اعتبروا المنافق بثلاث خلال: (١) إذا حدّث كذب. و(٢) إذا وعد أخلف. و(٣) إذا ائتُمِن خان». فبلغ قوله عطاء بن أبي رباح [ت ١١٤هـ = ٧٣٢م] فقال: «قد كانت هذه الثلاث خلال قد كملت في ولد يعقوب: حدّثوه فكذّبوه، ووعدوه فأخلفوه، وائتمنهم فخانوه. فأعقبهم الله التوبة». فبلغ ذلك الحسن، فقال: «وفوق كلّ ذي علم عليم»[2].

ونقل ابن عقيل مقولة أحد العلماء، ثم فسّرها كبيان لسبب العجب والنفاق: «قال بعض أهل العلم: «تجيء الطاعات معاصي» - يعني الرياء فيها حين العمل والإعجاب بعد عملها»[3].

*** العجب والرياء:**

جمع ابن مفلح الفقرات التالية من كلام ابن عقيل عن العجب والرياء:

الإعجاب ليس بالفرح، والفرحُ لا يقدح في الطاعات؛ لأنها مَسَرَّةُ النفس بطاعة الربِّ ﷻ، ومِثلُ ذلك مما سَرَّ العقلاءَ وأبهجَ الفضلاء. وكذلك روي في الحديث «أن رجلًا قال: يا رسول الله، إني كنت أصلي فدخل عليّ صديق لي فسرَّني ذلك». فقال النبي: «لك أجران: أجر السرّ وأجر العلانية».

وإنما الإعجاب استكثارُ ما يأتي به من طاعة الله، ورؤية النفس بعين الافتخار. وعلامةُ ذلك اقتضاء الله بما آتىٰ الأولياء، وانتظار الكرامة، وإجابة الدعوة، وينكشف ذلك بما يُرىٰ من هؤلاء الجهّالِ من إمرار أيديهم علىٰ أربابِ العاهاتِ والأمراضِ ثقةً بالبركات وما شاكلَ ذلك من الخدع، حتىٰ إنّ الواحد منهم لو كسر له عرض قال علىٰ سبيل الاقتضاء لله: «أليس قد ضمنت نصر المؤمنين؟» ولا يدري الجاهل مَن المؤمنُ

---

(١) المرجع السابق، (١/ ٧).

(٢) «الفنون»، (ص/ ٣٩).

(٣) المرجع السابق، (ص/ ٥٧٢).

المنصورُ؟ وما النصرُ؟ وماذا شرطُ النُّصْرةِ؟ إنّ العجبَ يدخل من إثبات نفسك في العمل ونسيانِ ألطافِ الحق، ومن إغفالِ نعمه التي لا تُحصىٰ، وإلا فلو لحظ العبد اتصالَ النعم لاستقلَّ عمله وإن كثر، وأن يقابل النعمَ شكرًا، ويدخل من الجهل بالمطاع. فلو عرف العبدُ مَن يطيع ولِمَن يخدم، لاستكثرَ لنفسه منه -سبحانه- ذلك، واستقلَّها أن تكون داخلة مع أملاك سبع سماوات يسبحون الليل والنهار لا يفترون. ويدخل أيضًا من طرق الجهالة بكثرة الخلل والعلل التي ينبغي أن يكون معها علىٰ غايةِ الخجل، والخوف من أن يقع الطرد والردّ، فإنّ المسيء مستوحش. ويدخل أيضًا من النظر إلىٰ الخلق بعين الاستقلال، وإدمان النظر إلىٰ العصاة المتشردين. ولو أنه نظر إلىٰ العمّال لله لاستقلَّ نفسه. فهذه معالجة الأدواء، وحسمُ مواد الفساد في الأعمال[١].

انظر إلىٰ لُطْفِ الله بخلقه: كيف وضع فيهم لمصالحهم مداركَ تزيد علىٰ العلم، ودواعي تحثُّهم علىٰ فعل ما فيه الصلاح والكفُّ عن الشر والفساد! من ذلك وضعه للشهوة وهيجانِ الطبع لطلب الجماع وذلك طريق النشوء وحفظ النسل، وآلام تحصل من الرقةِ علىٰ الحيوانِ ليحصل الامتناعُ من الإقدام علىٰ الإيلام، ويحصل منع المؤلم وكف المتعدي وجعل المَسَرَّةِ الواقعة بالمِدحة داعية إلىٰ فعل الخير إذ لا يمدح إلا علىٰ الخير، وعلىٰ ذلك جميع ما يدفع الضررَ ويجلب الخيرَ، لم يُخْله من دواعٍ باعثةٍ علىٰ فعله، ولوازع زاجرةٍ عن فعلِ القبيح. فسبحان مَن يفيض جودُه بالخير لعلمه بأنه حَسَنٌ نافع، ويصرف السوء لعلمه بقُبْحِهِ وغنائِه عنه، ويصرف خَلْقَهُ بأنواع الصوارفِ العاجلة، والصوارفِ بالوعيد وبالعقاب الآجل[٢].

* البخل والشحّ:

عرّف ابن عقيل البخل والشحَّ بقوله:

البخل يورِث التمسُّكَ بالموجود، والمنعَ من إخراجه؛ لألمٍ يجده عند تصور قلة ما حصل وعدم الظفر بخلفه. والشحُّ يفوت النفس كلَّ لذة، ويجرِّعها كل غُصَّة[٣].

---

(١) الآداب الشرعية، (١/ ١٤٩، ١٥٠).

(٢) المرجع السابق، (ص/ ١٥٠، ١٥١).

(٣) «الفنون»، نقلًا عن «الآداب الشرعية»، (٣/ ٣١٧).

ونقل في الفنون وصف أعرابية قومًا بالبخل، قالت: «القائمون إلىٰ الصلاة بلا أذان، مخافة أن تسمعه آذان الضيفان»[1]، ثم قال: فأخذه بعض الشعراء فقال:

أقاموا الدِّيدَبَان علىٰ يَفَاع ... وقالوا لا تَمُر للدّيدبان

فإن آنست شخصًا من بعيد ... فصفِّق بالبنان علىٰ البنان

تراهم خِشية الأضياف خُرسًا ... يقيمون الصلاة بلا أذان[2]

(١) «الفنون»، (ص/ ٧٤٨).

(٢) المرجع السابق، (ص/ ٧٤٨)، (السطور/ ٨ - ١٠).

ثالثًا
الحكم والأمثال

(١) عن المجتمع والعلاقات الاجتماعية:

تحدَّث ابن عقيل عن المتطلبات الضرورية لكمال المخالطة والمعاشرة، ونصح بما يُفعل لتجنب إسخاط الآخرين. وقد جاءت نصيحته علىٰ هيئة الحكم والأمثال، نقل ابن مفلح منها اثنتين وعشرين من أحد المجلدات المفقودة من كتاب الفنون:

من كمال الآداب تلمُّح النفس، وإزالة كل ما يكره منها ويؤذي عند المخالطة، وإن أمكن ذاك وإلا فإراحة الناس بالانفراد والاعتزال.

فالثقيل المخالط سقم في الأبدان، ومؤنة علىٰ القلوب، وتضييق للأنفاس، وحصر للحواس.

والألم يُعَرِّي الأرواح، فضلًا عن الأشباح، والقذر نَغَصُه المجالس.

والمستعلم عما يستره الناس مكشف لأستار التجمُّل.

والأرعن مرتعد الطباع المغلوبة بالحكمة.

والأحمق مفسد للقوانين ومحوج إلىٰ سوء أخلاق المعلمين، ومُزْرٍ علىٰ أهل الدنيا والدين.

والمهازِل مسقط لوقار المجالس، مذهب لحشمة المنازل.

وما حط شرفًا مثل هزل.

ومن كمالات الاجتماع: قطع الروائح الكريهة، والبعد عن مجالس الأنس.

فكم من أنيس بين جلساء أوحشه مداخلة ثقيل يجهل ثقل نفسه علىٰ الناس.

وتقليل الكلام من حسن الإصغاء والإنصات.

والبعد عن العاملين ذوي النشاط إذا اعتراك التثاؤب والنعاس فذلك يكسل العمّال، ويفتر الصنّاع.

وانتقاد الألفاظ قبل إخراجها إلىٰ الأسماع فكم من نَمٍّ أراق دماء، ومن حرفٍ جَرَّ حنقًا.

وإياك والكلام فيما ليس من مجالك فذاك يحط قدرك، ويكشف عن محلك، وأنت مع سكوتك مخبوء تحت لسانك تترامىٰ ظنون الناس فيك، بين من يعتقدك بذلك عالمًا فإذا ظهر مقدارك من لفظك تعجل سقوط قدرك.

لا تُواكِلَنَّ جائعًا إلا بالإيثار، ولا تواكلنَّ غنيًا إلا بالأدب، ولا تواكلنَّ ضيفًا إلا بالنهمة والانبساط.

لا تَلْقَيَنَّ أحدًا بما يكره وإن كنت ناصحًا؛ فإن ذلك ينفره عن القبول لنصحك، ولا تدعه من الأسماء إلا بأحبِّها إليه.

وتغافل عن هفوات الناس فذلك داعية لدوام العِشرة، وسلامة الودِّ.

وخفِّف مؤنتك بترك الشكوىٰ.

وإذا كرهت من غيرك خلقًا، فلا تَأْتِه، وإذا حَمِدْتَه، فتخلَّق به.

ولا تستصغر كبير الذنب فتعرىٰ، ولا تستكبر صغيرها فتيأس، وأعطِ كل ذنبٍ حقَّه من عقوبته إن قدرت، ومن اللائمة والهجران إن عن العقوبة عجزت.

ولا تقتضِ الناس بجزاء إحسانك اقتضاء البائع بثمن سلعته، ولا تَمْنُنْ عليهم فالمنُّ استيفاءٌ لمعروفك أو تكدير لبرِّك.

فإن قدرت علىٰ هذه الخلائق في معاشرتك، وإلا فالعزلة خير لك وخير للناس، فإنك بستر نفسك تستريح من احتقاب الآثام، بإسقاط جرم الأنام، والسلام(١).

والفقرة التالية متعلقة بنوع الخطاب الذي ينبغي التوجُّه به للعلماء وكذلك حال مخاطبة العوام. فنقل ابن عقيل مقولة شيخه السابق في النحو، وذكر في تعليقه سببَ «الحماقة» التي غالبًا ما تنسب لمعلمي المرحلة الابتدائية: كان شيخنا أبو القاسم بن

(١) «الفنون»، نقلًا عن «الآداب الشرعية»، (٣/ ٥٩٤ - ٥٩٥).

برهان الأسدي يقول لأصحابه: «إياكم والنحو بين العامة، فإنه كاللحن بين الخاصة». علق ابن عقيل علىٰ هذا فقال: «وتعليل هذا أن التحقيق بين المحرفين ضائع، وتضييع العلم لا يحل، ولهذا روي: «حدثوا الناس بما يعقلون أتحبون أن يكذب علىٰ الله ورسوله».

ثم ذكر ابن عقيل سببَ نسبة الحماقة للمعلمين: «وإنما نُسب المعلِّمون للحماقة لمعاملتهم الصبيان بالتحقيق»[(١)]، ولهذا صلة بنصيحة أخرىٰ بشأن مخاطبة الناس علىٰ قدر عقولهم، بناء علىٰ ما جاء بالحديث:

حرام علىٰ عالمٍ قويِّ الجوهر أدرك بجوهريته وصفاءِ نحيزته علمًا أطاقه فحمله أن يرشح به إلىٰ ضعيفٍ لا يحمله ولا يحتمله؛ فإنه يُفسده، ولهذا قال النبيّ: «نحن معاشر الأنبياء أُمِرنا أن نُكَلِّم الناس علىٰ قَدر عقولهم»[(٢)].

«البِشر مؤنِّس للعقول، ومن دواعي القبول، والعبوس ضدّه. لو كان في العبوس خير، ما عتب عليه النبيّ»[(٣)].

(٢) عن الحاجة للتكتُّم بشأن عادات الشخص:

قد ينجي تكتُّم المرء بشأن عاداته صاحبه من الوقوع ضحية لمكائد أعدائه، وقد يجلب الإيمان بالفأل الأذىٰ علىٰ الشخص من جهة وقوعه ضحية للمخادعين:

لا ينبغي لعاقل أن يُعرف بعادة فيُدهىٰ منها، مثل أن يصعب عليه أمر فيقصد به ويؤذىٰ، أو يعرف أنه يحب أمرًا فيؤاخذ به، حكي أن رجلًا كان معروفًا بأخذ الفأل، فاشترك جماعة علىٰ حيلة يأخذون بها مالًا، فقصده واحد منهم علىٰ دفعه بضاعة أو قرضًا وجلس الشركاء في الحيلة علىٰ بعد فنادىٰ أحدهم صاحبه استخر الله فهذه جهة مباركة. وقال الآخر: نعم، ما هو إلا صواب. فلما سمع ذلك قويت عزيمته علىٰ دفعه. وكان آخر يأكل ما يجده من الفتات، فجُعل له في فتاته سُمٌّ فأكله فمات؛ فاحذر من اغتفال[(٤)] الأعداء[(٥)].

---

(١) «أخبار الحمقىٰ والمغفلين»، (ص/ ٧٧، ٧٨).

(٢) «الفنون»، نقلًا عن «الآداب الشرعية»، (٢/ ١٦٤).

(٣) «الفنون»، (ص/ ٦٣٥).

(٤) اقرأ: «اغتيال»، بدلًا من: «اغتفال».

(٥) «الفنون»، نقلًا عن «الآداب الشرعية»، (٣/ ٥٩٢، ٥٩٣).

(٣) عن الفضيلة والرذيلة:

حوىٰ الجزء الذي وصلنا من الفنون، العديد من الحكم والأمثال، التي كانت تجتذب انتباه ابن عقيل أثناء قراءته، وغالبًا ما كان يعلِّق عليها. والنقولات التالية بيان لذلك، وقد حذفت منها الأسانيد.

*** من النبيّ محمد:**

«لا يدخل الجنّة بخيل ولا خائن ولا سيّئ المَلَكة». علَّق ابن عقيل قائلًا: يعني -والله أعلم- المسيء إلىٰ رقيقه وبهائمه بمنع ما يجب لهم أو تأديبهم بما لا يطيقونه من الجذم. ويدلّ علىٰ هذا اهتمام النبيّ عند الموت: «**الصلاة! الصلاة! أوصيكم بما ملكت أيمانكم خيرًا**»(١).

«**لا حسد إلا في اثنتين: رجل آتاه الله مالًا فسلَّطه علىٰ هلكته في الحقّ، ورجل آتاه الله الحكمة فهو يقضي بها ويعلِّمها**»(٢).

خمسة لهم أجران: [١] رجل كان مؤمنًا بالكتب كلِّها، ثمّ أدرك الإسلام فدخل فيه؛ فله أجران: أجر الكتاب الأوّل، وأجر الكتاب الآخر. [٢] ورجل اشترىٰ جارية فأدَّبها وعلَّمها، ثم أعتقها وتزوَّجها؛ فله أجران اثنان. [٣] ورجل أمر بصدقة في ذوي قرابته؛ فله أجر الصدقة، وأجر ما وصل قرابته. [٤] ورجل علَّمه الله علمًا فعمل به وعلَّمه الناس؛ فله أجران اثنان. [٥] ورجل مملوك أدَّىٰ إلىٰ الله ما افترض عليه، وأدَّىٰ إلىٰ مواليه الحقَّ ممَّا أفاء الله عليه؛ فله أجران اثنان(٣).

آفَةُ الحديثِ الكذبُ، وآفة العلم النسيان، وآفة الحلم السَّفه، وآفة العبادة الفترة، وآفة الشجاعة البغي، وآفة السماحة المنُّ، وآفة الجمال الخيلاء، وآفة الحسب الفخر، وآفة الظّرف الصَّلف، وآفة الجود السَّرف، وآفة الدين الهوىٰ(٤).

سأل رسول الله وَفْدَ عبد القيس: «ما المروءة فيكم؟» قالوا: «العفَّة والحرفة».

---

(١) «الفنون»، (ص/ ٣٧).

(٢) المرجع السابق، (ص/ ٧٥٨).

(٣) المرجع السابق، (ص/ ٥٢، ٥٣).

(٤) المرجع السابق، (ص/ ٥٩٩).

فقال النبيّ: «**خير الكسب كسب اليد لمن نصح**». ثمّ قال: «**إنّ من الكفّ لأمان من الفقر**»[١].

أكرموا أصحابي، ثمّ الذين يلونهم، ثمّ الذين يلونهم.

وينشأ الكذب، حتّىٰ إنّ الرجل يحلف من غير أن يُستحلف، ويشهد قبل أن يُستشهد.

فمن سرَّه أن ينال بحبوحة الجنَّة، فعليه بالجماعة؛ فإنّ يد الله علىٰ الجماعة.

وإنّ الشيطان مع الواحد، وهو من الاثنين أبعد.

ألا لا يخلون رجل بامرأة، فإنّ ثالثهم الشيطان.

ومن سرَّته حسنته، وساءته سيِّئته فهو مؤمن[٢].

ثلاث هنَّ أصل كلِّ خطيئة: الكبر، والحرص، والحسد. فإيّاكم والكبر! فإنّ إبليس حمله الكبر علىٰ أن لا يسجد لآدم. وإيّاكم والحرص! فإنّ آدم حمله الحرص علىٰ أن أكل من الشجرة. وإيّاكم والحسد! فإنّ ابنَي آدم حسد أحدهما صاحبه، فحمله الحسد علىٰ قتل أخيه[٣].

من عمل بما علم ورَّثه الله علم ما لم يعلم[٤].

ثلاث ضمنهنّ الله أن لا يفعل. قال: إنّ ﴿ٱللَّهَ لَا يَهْدِى كَيْدَ ٱلْخَآئِنِينَ﴾، ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُضِيعُ أَجْرَ ٱلْمُحْسِنِينَ﴾، و﴿لَا يُصْلِحُ عَمَلَ ٱلْمُفْسِدِينَ﴾[٥].

من أوليته حسنًا فكافأ، فذاك؛ ومن عجز فأثنىٰ، فقد كافأ[٦].

إذا فعلت أمّتي خمس عشرة خصلة، حلَّ بها البلاء: [١] إذا أكلوا الأموال دولًا، [٢] واتّخذوا الأمانة مغنمًا، [٣] والزكاة مغرمًا، [٤] وأطاع الرجل زوجته، [٥] وعقَّ أمَّه، [٦] وبرَّ صديقه، [٧] وجفا أخاه، [٨] وارتفعت الأصوات في المساجد، [٩]

---

(١) المرجع السابق، (ص/ ٧٢).

(٢) المرجع السابق، (ص/ ٢١٤).

(٣) المرجع السابق، (ص/ ٥٧١).

(٤) المرجع السابق، (ص/ ٥٧٥).

(٥) المرجع السابق، (ص/ ٥٩٨).

(٦) المرجع السابق، (ص/ ٦٦٦).

وأُكرم الرجل مخافة شرِّه، [١٠] وكان زعيم القوم أرذلهم، [١١] وإذا لُبس الحرير، [١٢] وشُربت الخمور، [١٣] واتُّخذت القيان، [١٤] والمعازف، [١٥] ولعن آخرُ هذه الأمَّة أوَّلها. فليترقّبوا بعد ذلك أربع خصال: ريحًا، وجمرًا، وخَسْفًا، ومَسْخًا(١).

*** من النبيّ داود:**

كن لليتيم كالأب الرحيم. واعلم أنّك كما تزرع، كذلك تحصد. وأنّ الخطيب الأحمق في نادي القوم، كالمغنّي عند الميّت. ولا تعِد أخاك ثمّ لا تنجز له، فيورث بينكما العداوة. وأنّ المرأة السوء عند الرجل كالشيخ الكبير علىٰ ظهره الحمل الثقيل، والمرأة الصالحة الذلول كالملك الشابّ علىٰ رأسه التاج المخوّص بالذهب(٢).

*** من أمير المؤمنين عليّ:**

الفتنة من ثلاثة وجوه: حبّ النساء، وهنّ سيف إبليس المرهف، وحبّ الأشربة، وهو فخّ إبليس الصَّيود، وحبّ الدنيا والدرهم، وهو سهم إبليس المسموم. فمن أحبّ النساء لم يُمتَّع بمعاشه، ومن أحبّ الأشربة خَرَجَ من الدنيا والآخرة، ومن أحبّ الدنيا والدرهم عَبَدَ الدنيا(٣).

لا تدعونّ أحدًا إلىٰ البراز، ولا يدعونّك أحد إلا أجبته. فإن الداعي باغٍ، والباغي مصروع(٤).

كم من مُسْتَدْرَجٍ بالإحسان إليه، ومغرور بالسَّتْرِ عليه، ومفتون بحُسْنِ القول فيه. وما ابتلىٰ الله أحدًا بمبل إلا ملاكه(٥).

الهيبة خيبة، والحياء يمنع الرزق. وعليكم بالصبر؛ فإنّ الحازم به يأخذ، والجازع إليه يرجع(٦).

---

(١) المرجع السابق، (ص/ ٦٦٦).

(٢) المرجع السابق، (ص/ ٥٦، ٥٧).

(٣) المرجع السابق، (ص/ ٥٣، ٥٤).

(٤) المرجع السابق، (ص/ ٧٥٦).

(٥) المرجع السابق، (ص/ ٤٣).

(٦) المرجع السابق، (ص/ ٦٥٨).

*** من بزرجمهر:**

لم أرَ ظهيرًا علىٰ تنقّل الدول كالصبر، ولا مذلًّا للحسّاد كالتجمُّل، ولا مجلبة للإجلال كتوقّي المزاح، ولا مجلبة للمقت كالكبر والعجب، ولا مخلقة للمروءة كاستعمال الهزل في مواطن الجدّ[(١)].

*** من قُسٍّ بن ساعدة:**

إنّ المعاء تكفيه البقلة وترويه المذقة. ومن ظلمك وجد من يظلمه. ومتىٰ عدلت علىٰ نفسك عُدل عليك من فوقك. وإذا نهيت عن شيء فابدِ بنفسك. ولا تجمع ما لا تأكل، ولا تأكل ما لا تحتاج. وإذا اذّخرت فلا يكن ذخرك وكنزك إلا فعلك. ولا تشاورنّ مشغولًا ولا جائعًا ولا مذعورًا وإن كان فهمًا. ولا تجعلنّ في عنقك طوقًا لا يمكنك نزعه إلا بشقّ نفسك. وإذا خاصمتَ فاعدل. وإذا قُلتَ فاقتصد.

ولا تستودعنّ سرَّك أحدًا، وإن قربت قرابته، فإنّك إذا فعلتَ ذلك، لم تزل رجلًا، وكان المستودَع بالخيار في الوفاء والغدر، وكنتَ له عبدًا ما بقيتَ، وإن جنىٰ عليك، كنتَ أولىٰ بذلك، وإن كان هو المسيء، كان الممدوح دونك[(٢)].

*** من الأحنف بن قيس (ت ٧٢هـ = ٦٩١م) لولده:**

يا بنيّ! ثمانية إن أُهينوا فلا يُلاموا[(٣)] إلا أنفسهم [لم يرد بالفقرة سوىٰ سبعة أصناف، فلعلها زلة قلم من الناسخ]: من أتىٰ مائدة لم يُدعَ إليها، والمتأمّر علىٰ أهل البيت في بيته، ومن جلس مجلسًا لا يستحقّه، والداخل بين اثنين في شيء لم يدخلاه فيه، وطالب الخير من اللئام، وطالب الفضل من أعدائه، والمقدم بالدالّة علىٰ السلطان[(٤)].

---

(١) المرجع السابق، (ص/ ٥٣). لمزيد من المعلومات عن بزرجمهر، انظر: المقالة في دائرة المعارف الإسلامية، الطبعة الثانية (كتبها هـ. ماسي).

(٢) «الفنون»، (ص/ ٥٩٦). لمعرفة المزيد عن قس بن ساعدة (ت ٢٣ قبل الهجرة = ٦٠٠م)، انظر: «الأعلام»، (٦/ ٣٩).

(٣) هذه هي اللفظة الواردة بكتاب «الفنون»، وقد ورد هذا النقل في عدة كتب، ورويت فيها اللفظة بصيغ مختلفة، كـ«يلومون، يلوموا، وغيرها». [المترجم].

(٤) المرجع السابق، (ص/ ٣٩). لمعرفة المزيد عن الأحنف بن قيس (ت ٧٢هـ = ٦٩١م)، انظر: «الأعلام»، (١/ ٢٦٢).

*** من الحارث بن كَلدة (ت ٥٠هـ = ٦٧٠م)[١]:**

كان الحارث بن كَلدة طبيب العرب، وقد حضرته الوفاة وحوله جماعة، فقيل له: «أوصنا بشيء نأخذ به بعد وفاتك». فقال:

لا يتزوّجنّ أحد منكم إلا الشابّة، ولا يأكلن من اللحم إلا فتيًا، ولا تأكلوا من الفاكهة إلا عند أوان نضجها، ولا تتعبوا أبدانكم، فإنّ ذلك يدعو إلىٰ نقص أعماركم، ولا يتعالجنّ أحدكم من دائه ما احتمل بدنُه[٢].

*** من عُتبة بن أبي سفيان (ت ٤٤هـ = ٦٦٤م) لمعلّم ولده:**

ليكن إصلاحك بَنِيّ إصلاحك نفسك. فإنّ عيوبهم معقودة بعيبك. فالحَسَنُ عندهم ما فعلتَ، والقبيح عندهم ما تركتَ. علّمهم كتاب الله، ولا تكرههم عليه فيملّوه، ولا تدعهم منه فيهجروه. ثمّ روّهم من الحديث أشرفه، ومن الشِّعر أعفّه، ولا تخرجهم إلىٰ غيره حتّىٰ يحكموه، فإنّ ازدحام الكلام علىٰ السمع مضلّة للفهم. وتهدّدهم بي وعاقبهم دوني. وامنعهم من محادثة النساء، وأشغلهم بسير الحكماء. ولا تتّكل علىٰ عذر منّي حقّه اتّكلت علىٰ كفائه، واستزدني بزيادتهم، أزدك[٣].

*** من الحسن البصري (ت ١١٠هـ = ٧٢٨م):**

قيل للحسن (البصري): «ما الإيمان؟» قال: «الصبر عن معاصي الله، والسماحة بفرائض الله»[٤].

كان الحسن (البصري) يقول: «يصبح ابن آدم بين نعمة زائلة، وبليّة نازلة، ومنيّة قاتلة»[٥].

---

(١) تُوفي الحارث بن كلدة سنة ١٣ من الهجرة. [المترجم].

(٢) «الفنون»، (ص/ ٧٢٤). للمزيد عن الحارث بن كلدة، انظر: «الأعلام»، (٢/ ١٥٩).

(٣) المرجع السابق، (ص/ ٧٣٩، ٧٤٠). لمعرفة المزيد عن عتبة بن أبي سفيان (ت ٤٤هـ = ٦٦٤م)، انظر: «الأعلام»، (٤/ ٣٦٠).

(٤) المرجع السابق، (ص/ ٥٠).

(٥) المرجع السابق، (ص/ ٥٩٤).

نعمتان عظيمتان علىٰ ابنِ آدم: السهو، والغفلة. ولولاهما ما مشىٰ اثنان في الطريق[1].

وقد نقلنا عن الحسن البصري سابقًا[2] مقولته في خلال المنافقين.

*** من عليّ بن عَبِيدة الرَّيحانيّ (ت ٢١٩هـ = ٨٣٤م):**

قال ابن عقيل: نقلتُ مما علقه الوزير أبو القاسم الحسين بن عليّ المغربيّ [ت ٤١٨هـ = ١٠٢٧م][3]، وانتخبه من كتب عليّ بن عَبيدة الريحاني [٢١٩هـ = ٨٣٤م][4]:

إنّما نكَصَ علىٰ عَقبيه مَن خانه فهمه، وخذله عقله، وضيّع ما استودعته الأيَّام، فكأنّه ابن يومه ونتيج ساعته[5].

الأيّام مراقٍ إلىٰ الأدب، ودرجات إلىٰ العلم الأكبر [الفقه الأكبر، أي أصول الدين]. فمن فهم عنها لم يفتقر إلىٰ غير نفسه[6].

في الحسد اثنتان: كمد يثلم القلب، وكدر يحدث في العيش؛ يكاد الباغي أن يكون بمعزل من حفظ الله[7].

*** من أبي منصور الثعالبيّ (ت ٤٢٩هـ = ١٠٣٨م):**

الحُبُّ طائر لا يلقط إلا حَبّ القلوب. للحبيب أن يتدلّل، وعلىٰ المحِبّ أن يتذلّل. هجر الحبيب كلَفْحِ الهواجر، ووصله كنسيم الأصائل والبواكر. يمن الصَّباح في لقاء الصِّباح[8].

[وفي الجملة الأخيرة محسِّن بديعي، وهو الجِناس. وهو تشابه لفظين مع اختلافهما في المعنىٰ].

---

(١) المرجع السابق، (ص/ ٦٤٨).

(٢) انظر: الفقرة بهامش (رقم/ ٤٩٢).

(٣) وزير شرف الدولة البويهي.

(٤) للمزيد عن الريحاني (ت ٢١٩هـ = ٨٣٤م)، انظر: «الأعلام»، (٥/ ١٢٥).

(٥) «الفنون»، (ص/ ٧٥٠).

(٦) المرجع السابق، (ص/ ٧٥١).

(٧) المرجع السابق، (ص/ ٧٥١).

(٨) المرجع السابق، (ص/ ٦٧٠).

* **من حكماء لم يسمّهم:**

«أُدخلنا الدنيا جاهلين، وعُمّرنا فيها غافلين، ونحن مفارقون لها كارهون»[1].

قال الشاعر:

دَخَـلْـنَـا كَـارِهِـيـنِ لَـهَـا فَـلَـمَّـا أَلِـفْـنَـاهَـا خَـرَجْـنَـا كَـارِهِـيـنَ[2]

«من استغفر لمن ظلمه، أمِنَ من عذاب الله»[3].

«التجنّي رسول القطيعة، وداعي الغلّ، وسالب السلوّ، وهو أوّل منازل الهجران»[4].

«إساءة المحسن مع جدواه». وزاد ابن عقيل: «وإحسان المسيء كفّ أذاه»[5].

«أهلك الناس حبّ الفخر وفوت الفقر»[6].

«كُنْ بحيلتك أوثق منك بشدّتك، وبحذرك أفرج منك بنجدتك. وحازمٌ واحدٌ في الحرب أمثل من ألف فارس؛ لأنّ الفارس يقتل العشرة والعشرين، والحازم قد يقتل جيشًا بحَزْمِه وتدبيره»[7].

قال الأوائل:

أَتَـرُوضُ عِـرْسَـكَ بَـعْـدَ مَـا هَـرِمَـتْ وَمِـنَ الـعَـنَـاءِ رِيـاضَـةُ الـهَـرِمِ[8]

وأنا [ابن عقيل] أقول:

أَتَـرُوضُ عِـرْسَـكَ فِـي حَـدَاثَـتِـهَـا وَمِـنَ الـعَـنَـاءِ رِيـاضَـةُ الـعَـرِمِ[9]

[ثم أكمل ابن عقيل قائلًا] «وأدلّ عليه بأنّ العرامة تشرّدٌ مع قوّة، والقويّ تشتدّ مقاواته ومعه عدم خبرة. والهرِم إن صعبت رياضته فغايته لاستمرار العادة. ولكن

---

(١) المرجع السابق، (ص/ ٤٠).
(٢) المرجع السابق نفسه.
(٣) المرجع السابق، (ص/ ٥٠).
(٤) المرجع السابق، (ص/ ٥٣).
(٥) المرجع السابق، (ص/ ٤٠).
(٦) المرجع السابق، (ص/ ٥٩٩).
(٧) المرجع السابق، (ص/ ٧٥٦).
(٨) المرجع السابق، (ص/ ٥٧٢).
(٩) المرجع السابق، (ص/ ٥٧٣).

يقابل ذلك ضعف قوّته، وسلالةِ استجابته، لضعفه عن المقاواة، وقوّة خبرته وتجربته المعينة له علىٰ القبول والاستجابة للحقّ»[1].

قيل لعتّاب بن الحُصَين: «في أيّ عُدّة تحبّ أن تلقىٰ عدوّك فيها: رمح، أو سيف، أو قوس وسهام؟ قال: «في أجل متأخّر»[2].

«سبعة أشياء محتاجة إلىٰ سبعة: المنظر محتاج إلىٰ القبول، والحسب محتاج إلىٰ الأدب، والسرور محتاج إلىٰ الأمن، والقرابة محتاجة إلىٰ المودّة، والمعرفة محتاجة إلىٰ التجربة، والشرف محتاج إلىٰ التواضع، والنجدة محتاجة إلىٰ الجِدّ»[3].

«الجزع من إخوان الزمان، والخوف حارس الأعراض، قد خاطر من استغنىٰ برأيه، التدبير قبل العمل يؤمن الندامة، أشرف الغنىٰ ترك المنىٰ، الصبر جُنّة الفاقة، المودّة قرابة مستفادة، الطمأنينة قبل التجربة ضدّ الحزم، مبدأ القطيعة التجنّي»[4].

«لا ينبغي للعاقل أن يغترّ بمال وإن كثر، ولا بامرأة وإن أعجبته، ولا يتشاغل بما لا ينتفع به، ولا يحمل علىٰ نفسه ما لا يطيق»[5].

«الظنون مفاتيح العقول، وبالظنّ يُفتتح اليقين»[6].

«غِرّة الغضب تورث ذلّ الاعتذار»[7].

«الغبن غبنان: غبن الغلاء، وغبن الرداءة». وعلق ابن عقيل قائلًا: «فإذا اشتريتَ فاستجد، تُزِحْ أحد الغبنين»[8].

---

(١) المرجع السابق نفسه.

(٢) المرجع السابق، (ص/ ٥٩٨).

(٣) المرجع السابق، (ص/ ٦٢٤). اقرأ: «الجَدّ»، بدلًا من: «الجِدّ».

(٤) المرجع السابق، (ص/ ٧١٩).

(٥) المرجع السابق، (ص/ ٧٣١).

(٦) المرجع السابق، (ص/ ٧٣٤).

(٧) المرجع السابق، (ص/ ٧٣٤).

رابعًا
فقه اللغة

(١) قواعد اللغة:

حوىٰ كتابا الواضح والفنون العديد من الفقرات التي تناولت مسائل من قواعد اللغة، أول مجالات حقول الأدب. أورد ابن عقيل حروف الجر -غالبًا ما تذكر في كتب النحو- واحدًا واحدًا في كتاب الواضح، مع بيانه لخصائصها ووظائفها، وإشارته لاستخدامات بعض هذه الحروف ومواقعها مع غيرها. فذكر من الحروف ما له أكثر من معنًى: مَنْ، أيّ، مِنْ، مَا، أمْ، إلَىٰ، الواو، الفاء، ثُمَّ، بَعْدَ، حَتَّىٰ، مَتَىٰ، أَيْنَ، حَيْثُ، إذْ وإذَا[١].

ثمّ ذكر الحروف التي تقوم بعضها مقام بعض ويُبدَّل بعضها ببعض: «فِي» بدلًا من «عن»[٢]، «الباء» بمعنىٰ «عَن» ، «اللام» بمعنىٰ «علىٰ» ، «إلىٰ» بمعنىٰ «مع» ، «علىٰ وعن» بمعنىٰ «من»[٣]، وذكر في الفنون أنّ «علىٰ» قد ترد بمعنىٰ «اللام»، ونقل ذلك عن أبي زيد [الأنصاري، (ت ٢١٥هـ = ٨٣٠م)]، وهو من مشايخ اللغة، قال: «وذلك أن العرب تقول «صف عليّ كذا» أي: «لي»[٤]، وذكر في الفنون بعد إيراده ستة

---

(١) المرجع السابق، (ص/ ٧٩).

(٢) الواضح، (١/ ٦٤، ٦٥).

(٣) الوارد في الكتاب «فِي» بدلًا من «عَلَىٰ» وأورد الآية ﴿وَلَأُصَلِّبَنَّكُمْ فِي جُذُوعِ ٱلنَّخْلِ﴾، بمعنىٰ «علىٰ جذوع النخل». [المترجم].

(٤) المرجع السابق، (١/ ٦٤، ٦٥).

أبيات[1] من شعر بشّار بن برد (ت ١٦٧هـ = ٧٤٨م) تعليقًا علىٰ تصريف الفعل «تَضُوعُ»، ونقل قول ابن السِّكِّيت، قال: «يُقال «ضَاعَ يَضُوعَ». وقال ابن السِّكِّيت: يُقال «يَضِيعُ» أيضًا»[2].

وناقش تصريف الأفعال: وَهَمَ (وَهِمَ غلط)، أوْهَمَ، وَهَلَ، يَهِلَ، وَهِلَ؛ سُمِرَتْ، سُمِلَتْ، سَمَلَ، سَمَرَ[3].

(٢) علم اللغة:

يحوي المعجم التالي مصطلحات تتعلق بالحالة النفسية والشعورية، وهاك ما ذكره ابن عقيل من معانٍ:

أَوْحَشَنَا فُلَانُ: الْوَحْشَةُ انقباض في القلب لفقد المألوف.

وحَدُّ الأنس: انبساط القلب وطمأنينته إلىٰ محسوس.

وحدُّ القلق: تتابع حركة القلب لمزعجٍ.

والوجيب: أشد حركات القلب.

والطمأنينة: سكون القلب ودعته.

والتشفِّي: دَرْكُ القلب غَرَضَه من الانتقام.

والغيظ: إخفاء طلب الانتقام للعجز عن إيقاعه.

والمؤاخذة: المجازاة علىٰ الإساءة.

والهيمان: الذهاب في طلب غرض لا غاية له.

والكلف: الشغف.

واللهج: تطلُّب الغرض.

والحماقة: إهمال قوانين الحكمة.

والتمنّي: تطوُّحٌ بالأمل.

(١) «الفنون»، (ص/ ٦٥١).

(٢) المذكور في الكتاب خمسة أبيات فقط. [المترجم].

(٣) المرجع السابق، (ص/ ٥٩٤، ٥٩٥).

والشَّرَه: إسراف الطبع في المطلوب[1].

تحدَّث شافعيّ عن معنىٰ الإنكاح والتزويج، وأقرَّ بأنّ المسألة لغويّة، وأنّ الألفاظ وضع لغويٌّ تترتّب عليه الأحكام الشرعيّة. وتلىٰ ذلك مناقشة مطولة، بان منها أهمية اللغة في تفسير النصوص، ومدىٰ اتصال اللغة والدين وترابطهما[2].

نقل ابن عقيل قول بعض أهل الأدب في معنىٰ «لَوْ لَمْ» و«لَوْلَا»[3]، ونقل قول العرب في معاني المصطلحات التالية: «يتيم» للذي مات أبوه وبقيت أمُّه. «لطيم» للذي ماتت أمُّه وبقي أبوه. «عجيّ» للذي مات أبواه. «أعيان» الإخوة لأبٍ واحد وأمٍّ واحدة. «أولاد علات» إن كانوا لأبٍ واحد وأمّهات شتّىٰ. «اليتيم» من البهائم ما ماتت أمُّه (فاليتيم في حقّ البهائم من قِبَل الأمِّ)[4].

وقد أولىٰ ابن عقيل جزءًا كبيرًا من الكتاب الأول من الواضح للمصطلحات اللغوية وتعريفاتها، وأليق هذه المصطلحات بالواضح هي المصطلحات التي اعتبرها ابن عقيل ضرورية للطلبة الراغبين في دراسة أصول الفقه. وأحيانًا ما كان يخرج عن الموضوع، لكنه لم ينسَ العودة لمعجمه، الذي استمر معه لآخر الكتاب[5]، كما ذكر بعض المواد المعجمية في الفنون[6].

---

(١) المرجع السابق، (ص/ ٦٠٠).

(٢) المرجع السابق، نقلًا عن «الآداب الشرعية»، (٣/ ١٢٦).

(٣) «الفنون»، (ص/ ٥١٣، ٥١٤).

(٤) المرجع السابق، (ص/ ٥٧٤).

(٥) المرجع السابق، (ص/ ٥٧٦، ٥٧٧).

(٦) «الواضح»، (١/ ١٦٣).

خامسًا
شعر وخاطرة

كان ابن عقيل أديبًا محققًا، ولا مجال لإظهار ذلك أكثر من حبِّه للشعر، الذي أودعه كتابه الفنون: شعر كبار الشعراء، والشعراء المجهولين، وبعض أشعاره. وغالبًا ما كان يقدّم شعر المجهولين بقوله: «قال شاعر» أو «لبعضهم» . أما شعره فكان يقدّمه بكلمة «شاعر» أو دون تقدمة، كما في شعره الذي ذكره في وفاة ابنه عقيل الذي توفي في سن العاشرة. وقد شملت القصائد المذكورة موضوعات عدَّة، كان بعضها مرآة لجوانب من حياته. ومن الموضوعات المعالجة: الفخر والشجاعة، الحُسن والحب والصداقة، الخمر والنساء والغناء، الكرم والبخل، الغنىٰ والفقر، انقضاء العمر والهرم والصِبا، السجن والنفي، الظلم والبعد عن الأحبة، عوادي الدهر وتقلبات القدر وزوال الدنيا، التجهُّز للرحلة الأخيرة والموت والآخرة. وبعض هذه الموضوعات نورده في الأمثلة التالية، ستة لشعراء بأسمائهم ومجهولين، وأربعة لابن عقيل.

(١) نماذج من القصائد:

* الصداقة:

الأبيات التالية لابن جعفر الرسول من ساحىٰ الكرخ بشرقي بغداد، وهي عن صديق أنقذه من مذلّة السؤال كي يسدَّ رَمَقَه. ولعل ابن عقيل تعاطف مع الشاعر؛ لأنه أيضًا عانىٰ من الفقر:

وَلِـي صَـدِيـقٌ مَـا مَـسَّـنِـي عَـدَمُ ... مُـذ وَقَـعَـتْ عَـيْـنُـهُ عَـلَـىٰ عـدمِـي

قَامَ بِأَمْرِي لَمَّا قَعَدْتُ بِهِ ... وَنِمْت عَنْ حَاجَتِي وَلَمْ يَنَمِ
أَغْنَىٰ وَأَقْنَىٰ وَلَمْ يُكَلِّفْنِي ... تَقْبِيلَ كَفٌّ لَهُ وَلا قَدَمِ[1]

تعاتب صديقان لقطيعة جرت بينهما، فدعا واحدٌ منهم للصلح، والعود لما كان بينهما من صحبة، مقرًا بذنب كليهما في الهجر:

هَلُمَّ إِلَىٰ العُتْبَىٰ فَقَدْ بَلَغَ المَدَىٰ ... بِنَا وَبِكَ الهَجْرُ المُبَرِّحُ وَالْعَتْبُ
وَلا تُلْزِمَنَّا دُونَكَ العَتْبَ إِنَّنَا ... كِلَانَا لَه فِي هَجْرِ صَاحِبِهِ ذَنْبُ[2]

*** المزاح:**

كان ابن عقيل صاحبَ دعابة، كما يتضح من إيراده لأبيات النُعَيْميّ التالية[3] في وصف حسناء ثقيلة الردف:

مَنْ رَأَىٰ مِثْلَ حُبَّتِي ... تُشْبِهُ البَدْرَ إِنْ بَدَا
تَدْخُلُ اليَوْمَ ثُمَّ تَدْخُلُ ... أَرْدَافُهَا غَدَا[4]

*** الغزل:**

من أوائل القصائد التي أوردها في كتابه الفنون لأحد المجهولين، وهي من ثلاثة أبيات عن محاولة شيخ التغزل بشابة، وسخريتها منه:

ضَحِكَتْ وَكَانَتْ قَبْلُ غَيْرَ ضَحُوكِ ... وَتَعَجَّبَتْ مِنْ أَشْيَبَ صُعْلُوكِ
لَا تَعْجَبِي مِنْ شَيْبِ رَأْسِيَ إِنَّه ... عِظَةُ السَّفِيْهِ وَعِصْمَةُ المَهْتُوكِ
مَنْ عَاشَ مَاتَ وَمَنْ تَشِيْبُ اصْدَاغُهُ ... يَلْقَىٰ القِيَانَ بِذِلَّةِ المَمْلُوكِ[5]

*** الحبُّ من أول نظرة:**

هذه الأبيات لشاعر لم يسمّه، يحاول أن يوصل رسالة لمحبوبته، فكتب لها ما عجز عن قوله بحضرتها، ومع هذا فهو غير قادر علىٰ الإمساك بالقلم ليكتب لها، بسبب حالة العيِّ التي تنتابه:

---

(١) «الفنون»، (ص/ ٦٦٦).

(٢) المرجع السابق، (ص/ ٤٤).

(٣) المرجع السابق، (ص/ ٥٩٩).

(٤) الأبيات ليست للنعيمي، قال ابن عقيل: «أنشد النعيمي لبعضهم ...». [المترجم].

(٥) المرجع السابق، (ص/ ٤٣).

لِي شَاهِدَانِ إِذَا رَأَيْتُكِ فِي الهَوَىٰ   خَفَقَانُ قَلْبِي وَانعقاد لِسَانِي
فَإِذَا كَتَبْتُ إِلَيْكِ كَفَّ يَدِي الهَوَىٰ   فَفَسَادُ خَطِّي لِارْتِعَاشِ بَنَانِي[1]

* الحبُّ في شعر الفقهاء:

الأبيات التالية لشاعر لم يسمَّ، وهي مما يعرف بـ«شعر الفقهاء»، فعبّر بذكر الزكاة الواجبة علىٰ مَنْ ملك نصابها، صبيحة يوم الفطر، وقدرها صاع من بُرٍّ:

زَكَاةُ رءُوسِ النَّاسِ ضَحْوَةَ فِطْرِهِمْ   بِقَوْلِ رَسُولِ اللهِ صَاعٌ مِنَ البُرِّ
وَرَأْسُكِ أَعْلَىٰ رُتْبَة فَتَصَدَّقِي   بِفِيكِ عَلَيْنَا فَهْوَ صَاعٌ مِنَ الدُّرِّ[2]

* وفاة ابنه عقيل:

توفي عقيل سنة ٥١٠هـ = ١١١٦م، وهي السنة التي كتب فيها ابن عقيل الجزء الذي وصلنا من الفنون، وفيه هذه الأبيات:

وَأَذْهَلَنِي عَنْ كُلِّ عَيْش وَلَذَّة   وَأَرَّقَ عَيْنِي وَالعُيُونُ هُجُودُ
مُصَابُ عَقِيل حِينَ أَوْدَىٰ وَإِنَّنِي   صَبُورٌ عَلَىٰ فَقْدِ الكِرَام جَلِيدُ
بِأَلطَافِ ذِي العَرْشِ المَجِيدِ وَعَوْنِهِ   وَمَنْ كَانَ مَلْطُوفًا بِهِ لَسَعِيدُ[3]

* مصائب الحياة:

وهذا بيت عن مصائب الحياة التي تعصف بقلب ابن عقيل، الذي فَقَدَ ابنين، مات الثاني (المندوب في القصيدة السابقة) في السنة نفسها التي كتب فيها هذا البيت:

وَكُلُّ مُصِيبَاتِ الزَّمَانِ وَجَدْتُهَا   سِوَىٰ فُرْقَةِ الأَحْبَابِ هَيِّنَةَ الخُطْبِ[4]

* التوعد بالموت:

أشار ابن عقيل في الأبيات التالية لتمنّي بعض الناس موته، فهل تُعدُّ هذه القصيدة تحديًا لبعض جماعة الشريف أبي جعفر الباقين علىٰ قيد الحياة؟

تَمَنَّىٰ رِجَالٌ أَنْ أَمُوتَ فَإِنْ أَمُتْ   فَتِلْكَ طَرِيقٌ لَسْتُ فِيهَا بِأَوْحَدِ

(١) المرجع السابق نفسه.
(٢) المرجع السابق، (ص/ ٦١٢).
(٣) المرجع السابق، (ص/ ٦٧٠).
(٤) المرجع السابق، (ص/ ٦٢٠).

وَقَدْ عَلِمُوا لَوْ يَقْطَعُ العِلمُ عِنْدَهُمْ ... لَئِنْ مِتُّ مَا النَّاعِي بِهِ بِالمُخَلَّدِ
مَنِيَّتُهُ تَأْتِي لِوَقْت وَحَتْفُهُ ... سَيَلْحَقُهُ يَوْمًا عَلَىٰ غَيْرِ مَوْعِدِ
فَقُلْ لِلَّذِي يَبْقَىٰ خِلَافَ الَّذِي مَضَىٰ ... تَهَيَّأ لِأُخْرَىٰ مِثْلِهَا فَكَأَنْ قَدِ[1]

* زوال الدنيا:

ينصح ابن عقيل الغافلين عن طبيعة هذه الدنيا وأنها زائلة:

أَتَعْمَىٰ عَنِ الدُّنْيَا وَأَنْتَ بَصِيرُ ... وَتَجْهَلُ مَا فِيهَا وَأَنْتَ خَبِيرُ
وَتُصْبِحُ تَبْنِيهَا كَأَنَّكَ خَالِدٌ ... وَأَنْتَ غَدًا عَمَّا بَنَيْتَ تَسِيرُ
فَلَوْ كَانَ يَنْهَاكَ الَّذِي أَنْتَ عَالِمٌ ... لَقَدْ كَانَ فِيمَا قَدْ بَلَوتَ نَذِيرُ
أَتَرْفَعُ فِي الدُّنْيَا البِنَاء مُفَاخِرًا ... وَمَثْوَاكَ بَيْتٌ فِي العَرَاءِ قَصِيرُ
فَدُونَكَ فَاصْنَعْ كُلَّ مَا أَنْتَ صَانِعٌ ... فَإِنَّ بُيُوتَ المَيِّتِيْنَ قُبُورُ[2]

* الرغبة في الخلاص:

حزن ابن عقيل لضعفه بسبب كبر سنِّه، الذي صيَّره عبئًا علىٰ الآخرين، فدعا بهذه الأبيات أن يعجل خلاصه:

يَا رَبِّ لَا تُلْجِئْنِي إِلَىٰ زَمَن ... أَكُونُ فِيهِ كَلًّا عَلَىٰ أَحَدِ
خُذْ بِيَدِي قَبْلَ أَنْ أَقُولَ لِمَنْ ... أَرَاهُ عِنْدَ النُّهُوضِ «خُذْ بِيَدِي»[3]

(٢) خاطرة في عقده التاسع:

ولما دخل في العقد التاسع من عمره، شعر ابن عقيل بوحدة شديدة، فقد رحل أقرانه، وبات ينتظر الموت غير آسفٍ، وانشغل فكره بالبعث. وكان يواسي نفسه ويمنِّيها بلقيا من رحلوا قبله. وتفكَّر في الأيام البائدة:

رأينا في أوائل أعمارنا أناسًا طاب العيش معهم كالدينوري، والقزويني ... ورأيت كبار الفقهاء كأبي الطيب الطبري وابن الصباغ وأبي إسحاق [الشيرازي]، ورأيت إِسْمَاعِيل والد المزكيّ تصدَّق بسبعة وعشرين ألف دينار، ورأيت من بياض

---

(١) المرجع السابق، (ص/ ٦١).

(٢) المرجع السابق، (ص/ ٦٢٤).

(٣) المرجع السابق، (ص/ ٦٦٥).

التُّجار كابن يوسف وابن جردةِ وغيرهما، والنظام الذي سِيرته بَهرت العقولَ، وقد دخلت في عَشْرِ التسعين وفقدتُ من رأيتُ من السَّادات ولم يبقَ إلا أقوام كأنهم المسوخ صورًا، فحمدت ربِّي إذ لم يخرجني من الدار الجامعة لأنوار المسار، بل أخرجني ولم يبقَ لي مرغوبٌ فيه فكفاني محنة التأسُّفِ علىٰ ما يَفُوْتُ؛ لأن التخلُّفَ مع غير الأمثال عَذَابٌ.

وإنما هوَّن فِقْدَانِي للسَّادات نَظَري إلىٰ الإعادةِ بِعَيْنِ اليقين، وثِقَتِي إلىٰ وَعْدِ المبْدِئ لهم، فلكأنّي أسمع داعي البعث وقد دَعَا كما أسمعت ناعيهم وقد نَعَىٰ، حاشىٰ المبدئ لهم علىٰ تلك الأشكال والعلوم أن يَقْنَعَ لهم في الوجود بتلك الأيام اليسيرة المشوبة بأنواعِ الغُصَص وهو المالِك، لا واللهِ لا أَقْنَعُ لهم إلا بضِيافةٍ تجمعهم علىٰ مائدة تليق بكَرَمِه، نَعِيمٌ بلا ثُبُورٍ، وبقاءٌ بلا مَوْتٍ، واجتماعٌ بلا فُرْقَةٍ، ولذَّاتٌ بغير نُغْصَةٍ[1].

---

(١) المرجع السابق، (ص/ ٧٢٣).

(٢) «الفنون»، نقلًا عن «المنتظم»، (٩/ ٢١٤)، «ذيل طبقات الحنابلة»، (١/ ١٩٩)، Ibn Aqil, 498-499.

الخاتمة

يُعدُّ القرن الحادي عشر (الميلادي) ببغداد -حاضرة العالم الإسلامي- قرنًا حديثيًّا ذا أهمية بالغة في التاريخ السياسي والديني للإسلام الكلاسيكي، بالإضافة للتاريخ النظمي والعلمي. فبالنسبة إلىٰ المناحي السياسية والدينية، فقد وضع حلًّا للمحنة والسياسة الكلامية التي انتهجها المأمون، فوسمت محاضر القادر والاعتقاد القادري الإسلامَ بصبغةٍ حديثية قطعية.

وبالنسبة إلىٰ المناحي النظمية والعلمية، فقد وصلت الحركة العلمية بمذاهبها الفقهية ومؤسساتها التعليمية وطرق التعليم إلىٰ أَوْجِ تطورها؛ فكان لها تأثير بالغ في الحضارة في الإسلام الكلاسيكي، وتجاوزت ذلك، فبلغ تأثيرها الغرب النصراني في الناحيتين العلمية والدينية، وقد نوقش هذا التطور باستفاضة في عملين سابقين، وهما: نشأة الكليات، ونشأة الأدب.

ولم يكن انتصار الحركة الحديثية في القرن الحادي عشر (الميلادي) ببغداد ليتم من دون مشاركة فاعلة من الفكر الكلامي، فكان لا بدَّ من إفساح مجال لدور العقل في البنية الحديثية؛ فلزم القبول بالعقل كمكوِّنٍ أساسي من تركيبها. وتبنَّت الحركة الحديثية هذا المكوِّنَ من أقدم أعدائها، المعتزلة، في شخوص أعضائها، وذلك مع بدايات القرن الرابع (الهجري) = العاشر (الميلادي). وقد عُرِفَ عن أبي الحسن التميمي، وهو جدُّ أبي محمد التميمي أحد مشايخ ابن عقيل، أنه كان معتزليًا. وقد انحدر القاضي أبو يعلىٰ، شيخ ابن عقيل في الفقه، من أسرة معتزلية؛ فكان أبوه فقيهًا حنفيًا ومعتزليًا، وقد توفي وأبو يعلىٰ في العاشرة من عمره. وأبو يعلىٰ هو أول حنبلي يُعرف أنه وضع كتبًا في الكلام، منها المعتمد في أصول الدين لكنه نسخة مختصرة

لكتاب آخر أكبر منه، ولم يصلنا هذا الأصل. وعليه، فلم يكن ابن عقيل أولَ حنبلي ذي أصول اعتزالية، لكنه مَن استطاع دمج العناصر الضرورية داخل الحركة الحديثية لتجديد النظرية الفقهية للشافعي -أصول الفقه- في الإسلام الكلاسيكي.

وقد نوقشت قضية ابن عقيل، داخل المذهب الحنبلي، في أشخاص الشريف وابن عقيل، حيث مثَّلا توجهي أهل السنَّة: أحدهما تقليديّ، والآخر عقلانيّ. وأثَّر الأخير منهما في تطور الحركة الحديثية خلال فترة الإسلام الكلاسيكي، حتىٰ نهاية القرن الرابع عشر (الميلادي). وعليه، فقد تسرَّب للمذهب الحنبلي، في القرن الحادي عشر (الميلادي)، شرارة عقلية في أشخاص اثنين من رؤساء المذهب: القاضي أبو يعلىٰ، وابن عقيل. وقد أتىٰ كلاهما من أسرة ذات أصول معتزلية، ولكليهما أثر باقٍ في تطور الفكر الحنبلي، كما رأينا في مسودة آل تيمية في أصول الفقه، حيث ذُكِرَا مئات المرات، مقارنة بمرة واحدة ذُكِرَ فيها الشريف أبو جعفر. وقد بالغ مَجْدُ الدين ابن تيمية، أول المؤلفين الثلاثة لهذا الكتاب المهم، وكلهم من آل تيمية، في الثناء علىٰ كتاب **الواضح** لابن عقيل، تمامًا كما فعل ابن بدران الحنبلي، في القرن العشرين (الميلادي)، في كتابه المدخل.

وقد أعان علىٰ ظهور هذا الاتجاه العقلاني، في كنف الحنبلية التقليدية، تزايدُ حركات التجديد الكلامية علىٰ يد عبد الجبار المعتزلي، وأبي طاهر البغدادي الأشعري؛ ما تسبب في سياسة الخليفة القادر المناصرة لعلماء أهل السنَّة والحديث. وما كان لهذا الاتجاه العقلاني داخل المعسكر الحديثي أن يتم دون حدوث خلافات وأخطار، كما في حالة ابن عقيل. ومن خلال الأمور المذكورة في تاريخ ابن البناء استطاع المرء الاطلاع علىٰ أفكارٍ وأحداث لا نجدها غالبًا في كتب التاريخ والطبقات المنشورة؛ فعرفنا من تاريخ ابن البناء أن الشريف كانت لديه شكوك في اعتزالية أحد المنعمين علىٰ مذهبه، ابن رضوان. بل قد كان لديه شكٌّ أكبر في أبي منصور بن يوسف، المحسِن والمنعِم علىٰ المذهب الحنبلي، وحامي ابن عقيل. ولم يمكنه التعاطف مع أبي يعلىٰ، الذي عمل مساعدًا له، لكنه فضَّل عليه ابن عقيل، التلميذ الألمعي. وقد مات كل من الشريف وأبي منصور بالسُّمِّ: من المحتمل أنه قد دُسَّ السُّمُّ لأبي منصور علىٰ يد واحدٍ من أتباع الشريف، ودُسَّ للشريف علىٰ يد واحدٍ من

أتباع الراحل أبي منصور. وقد هرب ابن عقيل من الحكم بهَدْرِ دمه، لكنّ التهديد بقتله ظلَّ ملاحقًا له لآخر سني حياته، كما اتضح في واحدة من قصائده. وفي (١٢ جمادي الأول ٥١٣هـ = ٢٠ أغسطس ١١١٩م)، وهو علىٰ فراش موته، وقبل أن يلفظ آخر أنفاسه بلحظات، بكت النساء، فقال: «قد وقفت خمسين سنة فدعوني أتهنَّأ بلقائه». فأحسّ أنه عاش منتظرًا الموت لنصف قرن.

وبصورة ما، فقد كان كل من أبي جعفر وابن عقيل ضحايا للظروف، فقد عمل كلاهما لصالح الحركة الحديثية بكل تفانٍ وإخلاص. وقد تصادم المذهب الإيماني التقليدي للشريف مع العقلاني لزميله الأصغر سنًّا، الذي تشكَّك فيه بصورة كبيرة لدرجة أنه خشي تأثيره الشيطاني في شباب الحنابلة. وقد تم تبني هذا الموقف تجاه المتكلمين في القرن الثالث عشر (الميلادي) بدمشق، كما فعل ابن قدامة في كتابه **تحريم النظر في كتب أهل الكلام**، محذرًا من التأثير البدعي لكتابات ابن عقيل، في مرحلة ما قبل الاستتابة، في شباب أهل السنَّة بدمشق. ومن جانبه، أثنىٰ ابن عقيل علىٰ الشريف لتقواه وشجاعته في الصدح بالحق عملًا بقاعدة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، لكنه أدرك وجوب مواجهة المتكلمين بأسلحتهم نفسها؛ فعلم أنه لإقناع الخصم، توجَّب أن تقوم الحجَّة من جنس ما يؤمن به المخالف.

ورغم أن تبنّي العقلانية داخل المذهب الحنبلي تمَّ علىٰ أيدي جماعة من أهل السنَّة، إلا أنه لم يكن ليتم دون مقابل. وكان للحركة الحديثية أعداؤها المتوجب مجابهتهم من معسكر المتكلمين، وبخاصة الأشاعرة. واستمر الصراع بين القوتين المتصارعتين في المجال العلمي بالقرن الحادي عشر (الميلادي) ببغداد، وهو صراع بين حركتين دينيتين داخل المذاهب الفقهية، بغية التحكم بعملية تقرير السنَّة بالإسلام. ورغم حالة العداء المعلن، كان لهذا الصراع جانبه المفيد: فاستمر العلماء مشغولين بمناقشة الأفكار التي انبثقت مع القرن الثامن (الميلادي)، حتىٰ نهاية القرن الرابع عشر (الميلادي)، الذي مثَّل نهاية فترة الإسلام الكلاسيكي، وكانت فترة غنية بتبادل الأفكار، وفترة نشطة جرىٰ فيها إنتاج الكثير من الكتب في العلوم الدينية والأدبية.

يكنّ ابن عقيل قدرًا عظيمًا من الاحترام والتبجيل لاجتهاد ابن حنبل، ومخالفته، حين تقتضي الضرورة، أقوال السلف؛ حيث يتطلب البحث عن الحقيقة مثل هذا

الاجتهاد. فرأىٰ ابن عقيل أن عبقرية ابن حنبل تمثلت في قدرته علىٰ استنباط الفقه من السنَّة النبوية، وبان تقديره لهذه العبقرية في إلمامه بأسماء كتب هذا الإمام المبجَّل. ورأىٰ أن الشافعي وابن حنبل كانا ضرورين لسريان الحيوية والنشاط داخل الحركة الحديثية بقدر أهمية العقل والوحي، وهما الركنان الأساسيان اللذان آمن بوجوب اعتصام أهل السنَّة بهما. وقد أصرَّ من جهة أنه عالم، علىٰ وجوب الاعتماد علىٰ العقل والنصِّ بصورة متساوية، محتجًّا بأهمية العقل في الوصول للحقيقة؛ فعدَّد بكل جراءة حقوق العقل في وجه المعتقد الإيماني التقليدي لأقرانه المحدثين. وكان وفاؤه للمذهب الحنبلي، رغم عداوة الشريف وجماعته له، بسبب برِّه للشافعي وابن حنبل، بقدر ما هو لوليِّه وحاميه أبي منصور، ولشيخه أبي يعلىٰ. وعلىٰ الرغم من هذا، ظلَّت فترة نشأته الأولىٰ وتعليمه كحنفي - معتزلي محفورةً بقوة في ذاكرته، وكان يذكر أسرته بكل حبٍّ وفخر، تمامًا كما كان يثني علىٰ متقدمي الصوفية (ولا شك أن الحلاج منهم، لكنه لم يذكر اسمه صراحة)، ووفَّىٰ بقَسَمِه في الاستتابة ألَّا يعود للدعوة للاعتزال.

ويظهر الصراع الذي امتدَّ لقرون بين الحركتين المتنازعتين في الإسلام، أهل السنَّة والمتكلمين، للتحكُّم بمسألة تقرير السنَّة، في تطور علم أصول الفقه، الذي جمع الشافعي أسسه في كتابه **الرسالة**، وأضاف له **الواضح** لابن عقيل، من أصول الدين بمعناه المحدود كمقدمة تمهيدية ضرورية. رأىٰ ابن عقيل في نفسه وريثًا للشافعي؛ فكتب **الواضح** بالرُّوح نفسه الذي كتب به سلفه، وقد أعجب كثيرًا بعمل الشافعي، الذي أطلق عليه «أبو أصول الفقه وأمّه»، وبروح من عكف علىٰ علومهم، في تجديد أصول الفقه بغية الوقوف في وجه المتكلمين بصورة أقوىٰ.

فأدرك الحدَّ الذي بلغه الشافعي في تعضيد موقف أهل السنَّة مقابل المتكلمين في عصره، وبدوره جاهد لتحقيق القدر نفسه في عصره. فكانت رسالة الشافعي مضادة لكلام المعتزلة، وخدم **الواضح** لابن عقيل كمضادٍ لكتابات أمثال عبد الجبار وعبد القاهر البغدادي.

وعلم أصول الفقه هو، من دون نزاع، علم فترة الإسلام الكلاسيكي، وبلغ علىٰ يد ابن عقيل أَوْجَ تطوره في القرن الحادي عشر (الميلادي)، واستمر في طريق تطوره

لفترة، قبل أن يبدأ تدهوره مع نهاية القرن الرابع عشر (الميلادي). فأدت كثرة التعليقات والشروح والتقريرات في هذه الفترة إلىٰ تحجيم دور هذا العلم وتقليصه لمجرد تدريبٍ مدرسي، مما أدىٰ تدريجيًّا لبُعْدِه عن مشاكل الحياة اليومية، وفي هذا القرن، كما ناقشت ذلك في نشأة الكليات، نجحت الدولة في ضم المفتين تحت جناحها بإنشاء دار العدل، وصار المفتون موظفين رسميين، ما جردهم من استقلاليتهم. ومنذ هذه اللحظة، بدأت حرية المفتي في التقلُّص، ولم تعد أبدًا لسابق عهدها.

واستطاعت الدولة أخيرًا إيجاد طريقة لتكميم المفتين، وبحلول القرن السادس عشر (الميلادي)، كان أصول الفقه قد توقف منذ فترة طويلة عن تأدية المهمة التي وُجِدَ لأجلها، حتىٰ وظيفته الشرعية الخالصة قد تمَّ تعديلها، فقد أُهمل مبحث «الخلاف»، المهم في عملية «الإجماع»، وحلَّ محلَّه «الاتفاق» كما روَّج له علماء أمثال الشعراني. وقد ساند الوضع السياسي طبيعة الوقف الساكنة، فهو ملك غير قابل للانتقال؛ فحلَّ القعود محلَّ الحركة في الإسلام. واستمر أصول الفقه بالازدهار في الإسلام، في اتصاله بجميع مناحي الحياة، طالما كان الفقهاء قادرين علىٰ إبداء آرائهم المخالفة بكل حرية، والجدال في مسائل الخلاف، وقت استمرار تبادل الآراء المتفقة والمخالفة في جوّ علمي عن طريق المناظرات والجدل. واستمر أصول الفقه علمًا نشيطًا يغذّيه تبادل الآراء بين علماء المسلمين في جوّ مستقل ومتصل بحياة الأمة منذ القرن الثامن (الميلادي) وقت كتابة الشافعي للرسالة، مرورًا بالقرن الحادي عشر (الميلادي) وكتابة ابن عقيل للواضح، وحتىٰ القرن الرابع عشر (الميلادي) وكتابة آل تيمية للمسودة. ومع نهاية القرن الرابع عشر (الميلادي) بدأ هذا التبادل في الاضمحلال، كنتيجة للتحول من الحركية للقعود وبداية تجذُّرها.

ونأمل أن تتم دراسة لأصول الفقه بين علماء الإسلام المعاصرين مدفوعة بإخلاص كامل لنداء الواجب، فيستمر في العطاء بحياة جديدة ومعنًى جديد، بالتماشي مع احتياجات اليوم لهذا العِلم الإسلامي الأصيل.

المراجع العربية

أحكام النساء، ابن الجوزي، مخطوط بمكتبة شهيد علي باستانبول، رقم ١٤٥٣.

الإحكام في أصول الأحكام، ابن حزم، ٨ مجلدات، القاهرة: مطبعة السعادة ١٣٤٥-١٣٤٧/١٩٢٦-١٩٢٩.

أخبار الحمقىٰ والمغفلين، ابن الجوزي، القاهرة: ١٣٤٧/١٩٢٨.

أخبار الصفات، ابن الجوزي، مخطوط بمكتبة شهيد علي باستانبول رقم ١٥٦١. (يعمل الدكتور مرلين سوارتز علىٰ تحقيق وترجمة هذا الكتاب).

أخبار الظراف والمتماجنين، ابن الجوزي، تحقيق محمد بحر العلوم، النجف: مطبعة الحيدرية ١٣٨٦/١٩٦٧.

الآداب الشرعية والمنح المرعية، ابن مفلح، ٣ مجلدات. القاهرة: مطبعة المنار ١٣٤٨-١٣٤٩/١٩٢٩-١٩٣٠.

الإرشاد في أصول الدين، ابن عقيل (مفقود، اعتمد علىٰ النقولات الواردة في الكتب اللاحقة).

الأعلام: قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين، الزركلي، بيروت: ١٣٨٩-١٣٩٠/١٩٦٩-١٩٧٠.

إغاثة اللهفان من مصايد الشيطان، ابن قيم الجوزية، تحقيق محمد حامد الفقي، جزئين، القاهرة: مطبعة الحلبي ١٣٥٧/١٩٣٩.

اقتضاء الصراط المستقيم مخالفة أصحاب الجحيم، ابن تيمية، تحقيق محمد حامد الفقي، القاهرة: مطبعة السنة المحمدية ١٣٦٩/١٩٥٠.

إيضاح الدلالة في عموم الرِسالة، ابن تيمية، القاهرة: المنيرية ١٣٤٣/ ١٩٢٤-١٩٢٥.

الباز الأشهب المنقض علىٰ مخالفي المذهب، مخطوط بالمدرسة القادرية ببغداد، بدون رقم.

البداية والنهاية في التاريخ، ابن كثير، القاهرة: مطبعة السعادة ١٣٥٨/ ١٩٣٩.

بدائع الفوائد، ابن قيم الجوزية، القاهرة: المنيرية للطباعة، بدون تاريخ.

بغية المرتاد في الرد علىٰ المتفلسفة والقرامطة والباطنية وهو المنعوت بالسبعينية، ابن تيمية، في الجزء الرابع من فتاوىٰ ابن تيمية (الرسالة الثانية في ١٤٣ صفحة).

بيان موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول «بهامش منهاج السنة»، ابن تيمية، القاهرة: بولاق ١٣٢١/ ١٩٠٣.

تاريخ ابن البناء، ابن البناء الحنبلي، نشر بمجلة كلية الدراسات الشرقية والأفريقية، العدد XVIII (١٩٥٦) ص ٩-٣١، ص ٢٣٩-٢٦٠ (الفقرات ١-٤٩)، والعدد XIX (١٩٥٧) ص ١٣-٤٨ (الفقرات ٥٠-١٠٤)، ص ٢٨١-٣٠٣ (الفقرات ١٠٥-١٥٠)، ص ٤٢٦-٤٤٣ (الفقرات ١٥١-١٨٥). مقتبس برقم الفقرة، وهو نفس الترقيم للنص العربي وللترجمة الإنجليزية.

تاريخ الإسلام، الذهبي، مخطوط بمكتبة المتحف البريطاني رقم ١٦٣٧ و١٦٣٨، وآيا صوفيا باستانبول رقم ٣٠٠٨ و٣٠١٠.

تاريخ بغداد، أبو بكر البغدادي، ١٤ مجلد، القاهرة: مطبعة السعادة ١٣٤٩/ ١٩٣١.

التبصرة في أصول الفقه، أبو إسحاق الشيرازي، شرح وتحقيق محمد حسن هيتو، دمشق: دار الفكر ١٩٨٠.

التحرير في أصول الفقه، المرداوي، مخطوط بالمكتبة الوطنية بباريس رقم ٦١٨٥.

تحفة الوصول إلىٰ علم الأصول، يوسف بن عبد الهادي، مخطوط بمكتبة مؤسسة الإرث الثقافي البروسي بمدينة توبينغن رقم ١٧٠٨.

التعرف لمذهب أهل التصوف، الكلاباذي، تحقيق عبد الحليم محمود وطه عبد الباقي سرور، القاهرة: مطبعة الحلبي ١٩٦٠.

تلبيس إبليس، أو نقد العلم والعلماء، القاهرة: المطبعة المنيرية ١٣٦٩/ ١٩٥٠، وقد ترجمه دي سي مرجليوث تحت عنوان Delusions.

تلخيص كتاب الإستغاثة المعروف بالرد علىٰ البكري، ابن تيمية، القاهرة: السلفية ١٣٤٦/ ١٩٢٧-١٩٢٨، وبهامشه الرد علىٰ الإخنائي.

جلاء العينين في محاكمة الأحمدين، خير الدين نعمان الألوسي، القاهرة: بولاق ١٢٩٨/ ١٨٨١.

الجواهر المضية في طبقات الحتفية، ابن أبي الوفاء، حيدر آباد: دائرة المعارف ١٣٣٢/ ١٩١٤.

الخط، أي خط ابن عقيل، وهو الاسم الذي كان يستخدمه ابن الجوزي أحيانا ليشير إلىٰ كتاب الفنون، انظر الفنون.

دول الإسلام، الذهبي، مجلدين، حيدر آباد: دائرة المعارف ١٣٣٧/ ١٩١٨.

الذريعة إلىٰ أصول الشريعة، علم الهدىٰ المرتضىٰ، تحقيق أبو القاسم الكُرجي، طهران ١٣٤٦/ ١٩٢٧-١٩٢٨.

ذم الهوىٰ، ابن الجوزي، تحقيق محمد عبد الواحد، القاهرة: دار الكتب ١٩٦٢.

ذيل علىٰ تاريخ بغداد، ابن النجار، مخطوط بالمكتبة الظاهرية بدمشق، تاريخ ٤٢.

ذيل علىٰ تاريخ بغداد، ابن النجار، مخطوط بالمكتبة الوطنية بباريس رقم ٢١٣١.

ذيل علىٰ طبقات الحنابلة، ابن رجب، (لم ينشر سوىٰ مجلد واحد)، تحقيق هنري لاووست وسامي الدهان، دمشق ١٩٥١.

ذيل علىٰ طبقات الحنابلة، ابن رجب، مجلدين، تحقيق محمد حامد الفقي، القاهرة: مطبعة السنة المحمدية ١٣٧٢/ ١٩٥٣.

الرد علىٰ الأشاعرة العزال وإثبات الحرف والصوت في كلام الكبير المتعال، ابن عقيل .(انظر *Opuscules*).

الرسالة النظامية، إمام الحرمين الجويني، تحقيق الكوثري، القاهرة: مطبعة الأنوار ١٣٦٧/ ١٩٤٨.

رسالة في جواز اللعن علىٰ يزيد، مخطوط بمكتبة ليدن رقم ٩٥٩ (١).

روضة الأفكار، حسين بن غنام الوهابي، مخطوط محفوظ بدار الكتب بالقاهرة، تحت رقم تاريخ ٢٢٦٣.

سير أعلام النبلاء، الذهبي، تحقيق شعيب الأرنؤوط وآخرون، ٢٣ مجلدا، بيروت: مؤسسة الرسالة ١٤٠١-١٤٠٥/ ١٩٨١-١٩٨٥.

شذرات الذهب في أخبار من ذهب، ابن العماد الحنبلي، ٨ مجلدات، القاهرة: مطبعة القدسي ١٣٥٠/ ١٩٣١.

شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل، ابن قيم الجوزية، القاهرة: المطبعة الحسينية ١٣٢٣/ ١٩٠٥.

صفة المفتي، ابن شبيب، مخطوط بتشستر بيتي رقم ٤٦٧٣.

طبقات الحنابلة، ابن أبي يعلىٰ، جزءين، تحقيق محمد حامد الفقي، القاهرة: مطبعة السنة المحمدية ١٣٧١/ ١٩٥٢.

طبقات الشافعية الكبرىٰ، تاج الدين السبكي، ٦ مجلدات، القاهرة: المطبعة الحسينية ١٣٢٣-١٣٢٤/ ١٩٠٥-١٩٠٦، تحقيق محمود محمد الطناحي وعبد الفتاح محمد الحلو، ١٢ مجلد، القاهرة: مطبعة الحلبي ١٣٨٣-١٣٩٦/ ١٩٦٤-١٩٧٦.

الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، ابن قيم الجوزية، القاهرة: مطبعة الآداب ١٣١٧/ ١٨٩٩.

طريق الهجرتين والسعادتين، ابن قيم الجوزية، القاهرة: المطبعة المنيرية ١٣٥٧/ ١٩٣٨.

العدة في أصول الفقه، القاضي أبو يعلىٰ، تحقيق أحمد بن علي سير المباركي، ٥ مجلدات، الرياض ١٤١٠/ ١٩٩٠ (أطروحة دكتوراة بكلية الشريعة والقانون بجامعة الأزهر).

عيون التواريخ، ابن شاكر الكتبي، مخطوط بدار الكتب المصرية بالقاهرة رقم ١٤٩٧ تاريخ.

عيون التواريخ، ابن شاكر الكتبي، مخطوط بمكتبة جامعة كامبريدج رقم ٢٩٢٢.

فتاوىٰ ابن تيمية، ٥ مجلدات، القاهرة: كردستان للطباعة ١٣٢٦-١٣٢٩/ ١٩٠٨-١٩١١.

فضل علم السلف علىٰ الخلف، ابن رجب، القاهرة: مطبعة النهضة ١٣٤٧/ ١٩٢٨.

الفوائد البهية في تراجم الحنفية، اللكناوي، تحقيق محمد النعساني. القاهرة: مطبعة السعادة ١٣٢٤/١٩٠٦.

قواطع الأدلة في أصول الفقه، أبو المظفر السمعاني، مخطوط بمكتبة فيض الله بتركيا، رقم ٦٢٧.

الكامل في التاريخ، ابن الأثير، ٩ مجلدات، القاهرة: المنيرية ١٣٤٨/١٩٢٩.

كتاب أصول الدين، عبد القاهر البغدادي، استانبول: مطبعة الدولة ١٣٤٦/ ١٩٢٨.

كتاب الأذكياء، ابن الجوزي، القاهرة: المطبعة الميمنية ١٣٠٦/١٨٨٨-١٨٨٩.

كتاب الإرشاد إلىٰ قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، الجويني، حققه وعلق عليه وقدم له وفهرسه محمد يوسف موسىٰ وعلي عبد المنعم عبد الحميد، القاهرة: مطبعة السعادة ١٣٦٩/ ١٩٥٠.

كتاب الانتصار لأهل الحديث، ابن عقيل (مفقود، اعتمد علىٰ النقولات الواردة في الكتب اللاحقة).

كتاب الإيمان، ابن تيمية، تحقيق محمد بدر الدين الحلبي، القاهرة: السعادة ١٣٢٥/١٩٠٧.

كتاب التمهيد، الباقلاني، تحقيق الأب رتشرو يوسف مكارثي اليسوعي، بيروت: المكتبة الشرقية ١٩٥٧.

كتاب التوابين، موفق الدين ابن قدامة، تحقيق جورج مقدسي، دمشق: المعهد الفرنسي للدراسات العربية ١٩٦١.

كتاب الرد علىٰ الإخنائي بهامش الرد علىٰ البكري، ابن تيمية.

كتاب الرسالة، الشافعي، تحقيق أحمد محمد شاكر، القاهرة: مطبعة الحلبي ١٣٥٨/ ١٩٤٠.

كتاب الفنون، ابن عقيل، جزءين، تحقيق جورج مقدسي، بيروت: دار المشرق ١٩٧٠-١٩٧١. وكان يذكر أحيانا برقم الصفحة ورقم الفقرة. وانظر أيضا الخط.

كتاب القصاص والمذكرين، ابن الجوزي، حققه وترجمه للإنجليزية مارلين سوارتز، بيروت: دار المشرق ١٩٧١.

كتاب المعتقد، ابن عقيل، (مفقود، اعتمد علىٰ النقولات الواردة في الكتب اللاحقة).

كتاب النبوات، ابن تيمية، القاهرة: المطبعة المنيرية ١٣٤٦/١٩٢٧-١٩٢٨.

كتاب في القرآن، ابن عقيل *(انظر Opuscules)*.

كنز الوصول إلىٰ معرفة الأصول، البزدوي، بهامش كشف الأسرار لعبد العزيز البخاري، ٤ مجلدات، استانبول ١٣٠٧/١٨٨٩-١٩٩٠.

اللطائف، ابن الجوزي، مخطوط بمكتبة كوبريلي باستانبول رقم ٧٠٧ (٢).

لوائح الأنوار البهية وسواطع الأسرار الأثرية، السفاريني، مجلدين، القاهرة: مطبعة المنار ١٣٢٣-١٣٢٤/ ١٩٠٥-١٩٠٦.

مجموعة التوحيد النجدية، محمد بن عبد الوهاب، تحقيق محمد رشيد رضا، القاهرة: مطبعة المنار ١٣٤٦/١٩٢٨.

مجموعة الرسائل الكبرىٰ، ابن تيمية، مجلدين، القاهرة: مطبعة الشرفية ١٣٢٣/ ١٩٠٥.

مجموعة الرسائل والمسائل النجدية، ٤ مجلدات، القاهرة: مطبعة المنار ١٣٤٦-١٣٤٩/١٩٢٨-١٩٣١.

مجموعة الرسائل والمسائل، ابن تيمية، ٥ مجلدات، تحقيق محمد رشيد رضا، القاهرة: مطبعة المنار ١٣٤١-١٣٤٩/ ١٩٢٢-١٩٣١.

المحيط بالتكليف، القاضي عبد الجبار، تحقيق عمر السيد عزمي وأحمد فؤاد الأهواني، القاهرة: مكتبة مدكور ١٩٦٥.

المدخل إلىٰ مذهب الإمام أحمد بن حنبل، ابن بدران، القاهرة: المنيرية، دون تاريخ (تم الفراغ منه في ١٣٣٨/ ١٩٢٠).

مرآة الزمان في تاريخ الأعيان، سبط ابن الجوزي، مخطوط بوطنية باريس رقم ١٥٠٦.

المستصفىٰ من علم الأصول، الغزالي، جزئين، القاهرة: بولاق ١٣٢٢-١٣٢٤/ ١٩٠٤-١٩٠٧.

المسودة في أصول الفقه، آل تيمية (مجد الدين، وشهاب الدين، وتقي الدين)، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، القاهرة: مطبعة المدني ١٣٨٤/ ١٩٦٤.

المعتمد في أصول الدين، القاضي أبو يعلىٰ، تحقيق وديع زيدان حداد، بيروت: دار المشرق ١٩٧٤.

المعتمد في أصول الفقه، أبو الحسين البصري، مجلدين، تحقيق محمد حميد الله وآخرون، دمشق: منشورات المعهد العلمي الفرنسي للدراسات العربية ١٣٨٤-١٣٨٥/ ١٩٦٤-١٩٦٥.

معرفة القراء الكبار علىٰ الطبقات والأعصار، الذهبي، مجلدين، تحقيق محمد سيد جاد الحق، القاهرة: مكتبة دار التأليف ١٣٤١/ ١٩٦٧.

المقتبس، المرزباني (انظر نور القبس).

مناقب الإمام أحمد بن حنبل، ابن الجوزي، تحقيق محمد الخانجي، القاهرة: مطبعة السعادة ١٣٤٩/ ١٩٣٠.

المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، ابن الجوزي، ٦ مجلدات، تحقيق كرنكو، حيدر آباد: مطبعة دائرة المعارف ١٣٥٧-١٣٥٩/ ١٩٣٨-١٩٤٠.

منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة والقدرية، ابن تيمية، ٤ مجلدات، القاهرة: بولاق ١٣٢١-١٣٢٢/ ١٩٠٣-١٩٠٤.

الموافقات في أصول الشريعة: عنوان التعريف بأصول التكليف، الشاطبي، ٤ مجلدات، تحقيق وتعليقات عبد الله دراز، القاهرة: مطبعة مصطفىٰ محمد، دون تاريخ.

الموشىٰ، أبو الطيب الوشاء، تحقيق رودلف برونو، ليدن: بريل ١٨٨٦.

ميزان الاعتدال في نقد الرجال، الذهبي، ٤ مجلدات، تحقيق محمد علي البجاوي، القاهرة: مطبعة عيسىٰ البابي الحلبي، ١٣٨٢/ ١٩٦٣.

نقض المنطق، ابن تيمية، تحقيق محمد حامد الفقي وآخرون، القاهرة: مطبعة السنة المحمدية ١٣٧٠/ ١٩٥١.

نهاية الإقدام في علم الكلام، الشهرستاني، تحقيق ألفريد جيوم، طبعة أوكسفورد ١٩٣١، وعنها صورت وطبعت ببغداد، دون تاريخ.

نور القبس في أخبار النحاة والأدباء والشعراء والعلماء (مختصر من المقتبس للمرزباني)، أبو المحاسن اليغمري، تحقيق رودلف زلهايم، النشرات الإسلامية جزء ٢٣- قسم ١، فيسبادن: فرانتس شتاينر ١٩٦٤.

الهدية السنية والتحفة الوهابية النجدية، سليمان بن سحمان النجدي، القاهرة: مطبعة المنار ١٣٤٤/١٩٢٦.

الواضح في أصول الفقه، ابن عقيل، مخطوط عبارة عن ٣ مجلدات، المجلد الأول بالمكتبة الظاهرية رقم ٧٨، والمجلد الثاني بالظاهرية رقم ٧٩ أصول الفقه، والمجلد الثالث بمكتبة جامعة برنستون رقم ١٨٤٢. وقد نشر المجلد الأول من الواضح، والمعتمد عليه في هذا الكتاب، بإشراف المعهد الألماني للأبحاث الشرقية، بيروت-شتوتكارت: فرانتس شتاينر ١٩٩٦.

الوفا بأحوال المصطفىٰ، ابن الجوزي، تحقيق محمد عبد الواحد، مجلدين، القاهرة: مطبعة السعادة ١٣٨٦/١٩٦٦.

وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، ابن خلكان، تحقيق محمد محييٰ الدين عبد الحميد، ٦ مجلدات، القاهرة: مطبعة السعادة ١٩٤٨-١٩٤٩.

BIBLIOGRAPHY

Affaire: G. Makdisi, 'Nouveaux détails sur l'affaire d'Ibn 'Aqil', *MLM*, vol. III. Damascus-Paris: PIFD, 1957.

Akhbar. Ibn al-Jauzi, *Akhbar as-sifat*, Istanbul MS Sehit Ali 1561. An edition and translation of this manuscript, with Introduction and Notes, is being prepared by M.L, Swartz.

Ash'ari: G. Makdisi, 'Ash'ari and the Ash'arites in Islamic Religious History', in *SI*, XVII (1962). 37-80, XVIII (1963), 19-39.

Beiträge: M. Schreiner, 'Beitrage zur Geschichte der theologischen Bewegungen im Islam', in *ZDMG*, LII. 528ff.

Bewegungen: I. Goldziher, 'Zur Geschichte der hanbalitischen Bewegungen'. In *ZDMG*, LXII (1908), 1-28.

Bologna: G. Makdisi, 'Baghdad, Bologna, and Scholasticism', in *Centres of Learning: Learning and Location in Pre-Modern Europe and the Near East*, ed. J.W. Drijvers and A.A. MacDonald. Leiden: E.J. Brill, 1995, 141-57.

BSOAS: Bulletin of the School of Oriental and African Studies.

Censure. G. Makdisi, *Ibn Qudama's Censure of Speculative Theology (see Tahrim).*

Concordance: Concordance et indices de la tradition musulmane, A.J. Wensinck *et al*, 7 vols. Leiden: E.J. Brill, 1936-69.

Corporation: G. Makdisi, 'La corporation à l'époque classique de l'Islam', in *Présence*, 35-49; and in *Essays*, 193-209.

Delusions: D.S, Margoliouth, 'The Devil's Delusions by Ibn al-Jauzi' in *IC*, IX-XII (1935-8). XIX-XXII (1945-8).

EI: Encyclopedia of Islam, 1st edition.

EI²: Encydopedia of Islam, 2nd edition.

Esquisse: J. Schacht, *Esquisse d'une histoire du droit musulman*. Paris: Max Besson, 1953.

Essays: The Islamic World: Essays in Honor of Bernard Lewis, ed. C.E. Bosworth, et al. Princeton, N.J.: The Darwin Press, 1989.

GAL: C. Brockelmann, *Geschichto der arabischen Litteratur*, 2nd ed. 2 vols. Leiden: E.J. Brill, 1943-9; 3 *Supplements*, 1937-42,

GAS: F. Sezgin, *Geschichte des arabischen Schrifttums*, 9 vols. Leiden: E.j. Brill, 1967-79.

Guilds: G. Makdisi, 'The Guilds of Law in Medieval Legal History: An Inquiry into the Origins of the Inns of Court', in *Zeitschrift für Geschichte der arabischen-islamischen Wissenschaften*, I, 233-52, and in *RLL* no. Xi (Variorum, 1991).

Historiography¹: 'The Diary in Islamic Historiography' in *Islamic and Middle Eastern Societies: A Festschrift in Honor of Professor Wadie Jwaideh*, ed. R. Olson and S. al-Ani. Battleboro, VT: Amana Books, 1987, 3-28.

Histariography²: G. Makdisi, 'The Diary in Islamic Historiography', in HT, XXV (1986), 173-85; see the full version in *Historiography¹*.

HPB: G. *Makdisi, History and Politics in Eleventh-Century Baghdad.* Variorum, Collected Studies CS 336, 1990.

HT: *History and Theory.*

Humanism: J.L. Kramer, *Humanism in the Renaissance of Islam: The Cultural Revival during the Buyid Age* (Leiden: E.j. Brill, 1986).

Ibana: *al-Ash'ari, al-Ibanah 'an usul ad-diyanah (The Elucidation of Islam's Foundation).* A Translation with Introduction and Notes, by W.C. Klein. New Haven, CT: American Oriental Society, 1940.

Ibn 'Aqil: G. Makdisi, *Ibn 'Aqil et la résurgence de l'Islam traditionalists au XI^e siècle (V^e siècle de l'hégire)*. Damascus-Paris: PIFD. 1963-

Ibn Batta: H. Laoust, *La profession de foi d'Ibn Batta*, edited with Introduction and Notes. Damascus: PIFD, 1958.

IC: *Islamic Culture.*

IJMES: *International Journal of Middle Eastern Studies.*

Ijtihad: G. Makdisi, 'Freedom in Islamic jurisprudence: *Ijtihad, Taqlid*, and Academic Freedom', in *La nation de liberté au Mayen Age: Islam, Byzance, Occident (Penn-Pareis- Dumbarton Oaks Colloquia IV)*. Paris: Les Belles Lettres, 1985.

Irshad (L): al-Juwaini, al-Irshad ila qawali' al-adilla fi usul al-i'tiqad. Arabic text edited by J.-D. Luciani, with French translation. Paris: Imprimerie Nationale, 1938.

IS: *Islamic Studies.*

Isnad: G. Makdisi, 'L'isnad initiatique soufi de Muwaffaq ad-Din Ibn Qudama', *Louis Massignon* (Paris: Editions de l'Herne, 1970), 88-96; and in *RLL*, no.Vl.

Lexicon: E.W. Lane, *An Arabic-English Lexicon*, 8 vols. London, 1863-93.

Ma'mun: J.A. Nawas, 'A Reexamination of Three Current Explanations for al-Ma'mun's Introduction of the *Mihna'*, in *IJMES*, 26(1994), 615-29.

Maqalat: al-Ash'ai, *Maqalat al-islamiyin wa khtilaf al-musallin*, ed. H. Ritter, 'Die dogmatischen Lehren der Anhänger des Islam', 2nd ed. Wiesbaden: F. Steiner, 1963.

Massignon: Louis Massignon. Paris: Editions de l'Herne, 1970.

MC: A.J. Wensinck, The Muslim Creed: its Genesis and Historical Development. Cabridge University Press, 1932.

Meditations: G. Makdisi, 'Meditations and Sermons of Ibn 'Aqil in Eleventh- and Early Twelfth-Century Baghdad', in Predication., 149-64.

Method: G. Makdisi, 'The Scholastic Method in Medieval Education: An Inquiry into its Origins in Law and Theology', in Speculum, XLIX (1974), 640-1.

Mihna: M. Hinds, art. 'al-Mihna' in EL^2, s.v.

MIL: G. Makdisi, 'Muslim Institutions of Learning in Eleventh-Century Baghdad, in *BSOAS*, vol. 24(1961), pp. 1-56; also in RLL, no. VIII.

MLM: Mélanges Louis Massignon, 3 vols. Damascus-Paris: PIFD, 1956-7.

OMJ: J. Schacht, *Origins of Muhammaddan Jurisprudenc.* Oxford: Clarendon Press, .1950.

Opuscules: Ibn 'AqiI, *Quatre opuscules d'Ibn 'Aqil sur le Coran*, BEO, XXIV (1971), وتحمل مخطوطة تشستربيتي العنوان التالي: الرد على الأشاعرة العزال وإثبات الحرف والصوت في كلام الكبير المتعال. وكان ابن قيم الجوزية يسميها: كتاب في القرآن.

Passion: L. Massignon, *La Passion de Hallaj: Martyr mystique de l'Islam*, 4 vols. Paris: Gallimard, 1975; translated, with Foreword, by H. Mason, *The Passion of al-Hallaj: Mystic and Martyr of Islam.* Princeton University Press, 1982. Pagination cited for the French publication, then for the English.

PIFD. Publications de l'Institut Francais de Damas.

Prédications: Predications et propagandes au moyen age: Islam, Byzance, Occident, ed. G. Makdisi, D. Sourdel and J. Sourdel-Thomine. Paris: PUF, 1983.

Présence: Présence de Louis Massignon: Hornmages et temoignages. Textes réunis Par D. Massignon à l'occasion du Centenaire de L. Massignon. Paris: Maisonneuve et Larose, 1987.

Professions: H. Laoust, 'Les premières professions de foi hanbalites', in MLM, 3 vols. Damascus: PIFD, 1956-7, pp. 7-35.

PUF: Presses Universitaires de France.

Qawasim; Ghazzali, Kitab Qawasim al-Batiniya, edited and translated, with Introduction and Notes by Ahmet Ates, 'Gazali'nin Batinilerin Belini Kiran

Deliller' I, 'Kitab Kavasim al-Batiniya', Ilohiyat Fakultesi Dergisi (Ankara University), I-II (1954), 23-54.

Renaissance. A. Mez, *Die Renaissance des Islams.* Heidelberg: C. Winters, 1922; English translation by S. Khuda Bukhsh, *The Renaissance of Islam.* London: Lnzac, 1937. Pagination of the German Text, then the English.

Revival: G. Makdisi, 'The Sunni Revival', *in Islamic Civilization*, 950-1150, ed. D.H. Richards, *Papers on Islamic History III.* Oxford: Bruno Cassirer, 1973, pp. 155-68.

RLL: G. Makdisi, Religion, *Law and Learning in Classical Islam.* Variorum, Collected Studies CS 347, 1991.

ROC G. Makdisi, *The Rise of Colleges: Institutions of Learning in Islam and the West.* Edinburgh University Press, 1981.

ROH: G. Makdisi, *The Rise of Humanism in Classical Islam and the Christian West: With Special Reference to Scholasticism.* Edinburgh University Press, 1990.

Sahih: Bukhari, Kitab al-Jdmi' as-sahih, compiled by L. Krehl et al., 4 vols. Leiden: E.J. Brill, 1862-1908; translated by O. Houdas and W. Marcais, *Les Traditions Islamiques*, 4 vols. Originally published, Paris: Leroux, 1903-14; reprinted, Paris: Adrien Maisonneuve, 1977.

SCG: St Thomas Aquinas, *Summa contra gentiles.* Rome: Marietti, 1961ff; *On the Troth of the Catholic Faith*, 4 vols., Translation, with Introduction and Notes by A.C. Pegis. Garden City, NY: Doubleday Images Books, 1955.

Shafi'i; G. Makdisi, 'The Juridical Theology of Shaafi'i: Origins and Significance of *Usul al-Fiqh'*; in SI, LIX (1984), 5-47, and *RLL*, no.11.

SI: *Studio Islamica.*

Speculum: Speculum: AJournal of Medieual Studies, The Medieval Academy of America.

Streitschrift: I. Goldziher, *Streitschrift des Gazali gegen die Batinijja-Sekte.* Leiden: E.J. Brill, 1916.

Summma; S. Thomae de Aquino, *Summa Theologiae*. Ottawa, 1941. English Translation, by Fathers of the English Province in Encyclopaedia Britannica's *Great Books*, vols. 19-20, 1952.

Tabaqat: G. Makdisi, '*Tabaqat*-Biography: Law and Orthodoxy in Classical Islam', in IS, XXXII (1993), 371-96.

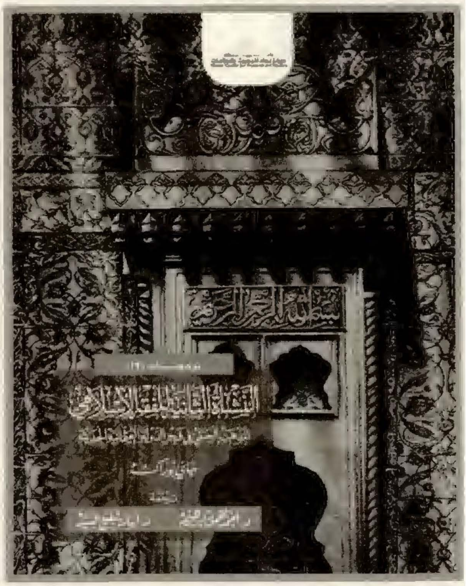
Tahrim: lbn Qudama, *Tahrim an-nazar fi kutub Ahl al-Kalam*, Edition, Translation, with Introduction and Notes, by G. Makdisi, *Ibn Qudama's Censure of Speculative, Theology*. London: Luzac, EJ.W. Gibb Memorial Series, New Series XXIII, 1962. Cited by its numbered paragraphs, the same for Arahic text and English translation.

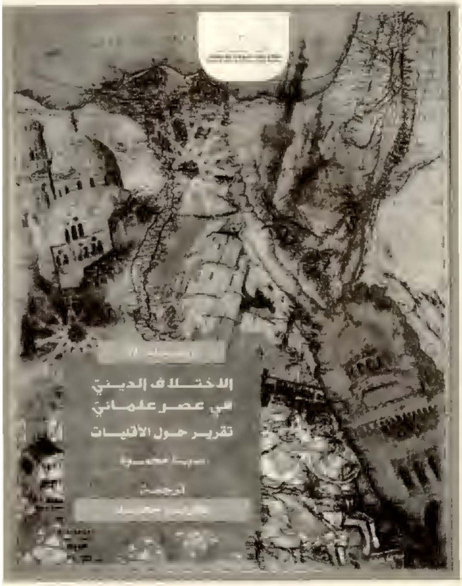
Topography: G. Makdisi, 'The Topography of Eleventh-Century Baghdad: Materials and Notes', *in Arabica*, VI, 2(1959), 178-97; VI, 3(1959), 281-309.

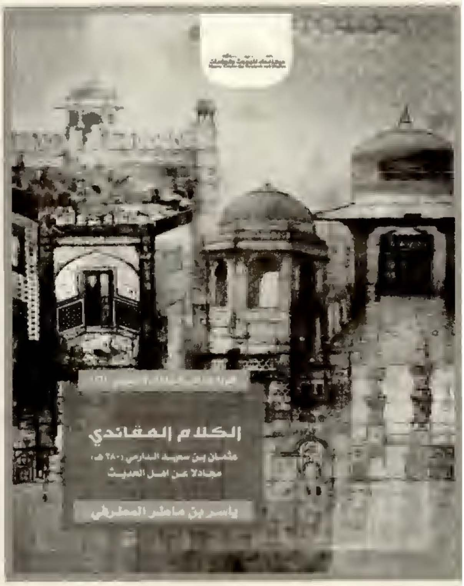
Wasitiya: Ibn Taimiya, *al-'Aqida al-Wasitiya*, edited with Introduction and Notes by H. Laoust, *La profession de foi d'Ibn Taimiya: La Wasitiya*. Paris: P. Geuthner, 1986.

ZDMG: Zeitschrift der Morgenlandischen. Gesellschaft.

صدر حديثًا عن مركز نمـــاء:









مركز نماء للبحوث والدراسات

مركز بحثي، يُعنى بتنمية العقل الشرعي والفكري، وتطوير خطابه وأدواته المعرفية بما يُمكِّنه من حُسن التعامل مع تراثه الإسلامي، والانفتاح الواعي على المعارف والتجارب العالمية المعاصرة.

ويسعى إلى بناء خطاب إسلامي معتدل، متصل بحركة التنمية، حسن الفهم لمحكمات الشريعة، قوي الانتماء لها، قادر على الإقناع بها، ويمتلك في المساحات الاجتهادية: المرونة والمهارة والآداب الكافية، خطاب حسن الفهم للأطروحات الفكرية المعاصرة، قادر على فهمها وفحصها ونقدها.

ويُشارك المركز في صناعة القيادات الشرعية والفكرية التي تمتلك إلى جانب رصيدها الشرعي؛ أدوات المعرفة المعاصرة، ومهارات التواصل التي تُمكنها من القدرة على إيصال رسالتها على أكمل وجه ممكن.

يستهدف الباحثين وطلبة الدراسات العليا، والنخب والشباب المثقف وصناع القرار في المجال الشرعي والفكري.

يشتغل لتوصيل رسالته عبر إصدار البحوث والدراسات، والنشر الإلكتروني، وإقامة الندوات وحلقات النقاش، والتدريب، والاستشارات، والبرامج الإعلامية والإعلام الجديد.

سلسلة ترجمات:

سلسلة تعتني بانتقاء المتميز من البحوث والدراسات غير العربية، والتي تلتقي مع المركز في خطوط مشاريعه المختلفة، وذلك إثراء لمضامين مشاريع المركز بعرض وجهات نظر متعددة وأطروحات مختلفة لكتاب من بلدان متنوعة، ولغات شتى.

وعلى الرغم من التحديات التي يثيرها مجال الترجمة سواء على المستوى التقني لعملية الترجمة وصعوباتها، أو على مستوى احتواء الكتب المترجمة على وجهات نظر قد تكون مثاراً للنقاش والجدل وليست بالضرورة معبرة عن رأي المركز؛ إلا أننا اخترنا خوض التحدي في هذا المجال واضعين في الاعتبار القيمة الموضوعية للكتب المختارة والإضافة التي يقدمها الكتاب في مجاله، ولو من حيث أهمية اطلاع القارئ العربي عليه، وقيام الباحثين بمناقشة أفكاره بعد كسر حاجز اللغة وتوفرها لهم باللغة العربية.

مركز نماء للبحوث والدراسات
Namaa Center for Research and Studies
نماء وانتماء

مركز نماء للبحوث والدراسات
Namaa Center for Research and Studies

nama-center.com
info@nama-center.com

لماذا هذا الكتاب؟

لم يحظى شيخ الحنابلة أبي الوفاء بن عقيل في دراساتنا المعاصرة بقدر وافر من الحفر في أفكاره والتنقيب عن طريقته الكلامية والفقهية. ولم يتم تناول تاريخ أفكاره وتغيراتها من قبيل «تاريخ الأفكار» للدرجة التي ينبغي أن يلقاها مصنف أكبر كتاب في التاريخ الإسلامي حسبما تذكر بعض المصادر؛ وهو كتاب «الفنون».

رغم ذلك فليس هذا الكتاب عن ابن عقيل بقدر ما هو عن تطور الدراسات الإسلامية في العصر الوسيط، مع العناية بتشابك هذا التطور مع الحالة الاجتماعية والسياسية في حاضرة العالم الإسلامي الكبرى في ذلك الوقت.

تأتي هذه الدراسة، التي تصدر نسختها العربية عن مركز نماء، ليلقي من خلالها المستشرق الأمريكي المعروف «جورج مقدسي» على الأسس الفكرية لفكر العلامة ابن عقيل، معتمدًا على كتابي «الواضح» و«الفنون»، وعددًا من الأعمال الأخرى التي استطاع مقدسي الحصول عليها مخطوطًا أو مطبوعًا.

سعى المؤلف من خلال البحث رسم صورة للواقع العلمي والاجتماعي لعصر ابن عقيل، واعتمدها كصورة مصغرة للعالم الإسلامي في بغداد وقتها، حيث تتبع تشكلات عقيدته وتوجهاته في ظل صراعات المتكلمين والمحدثين حينها، ثم رصد آثار ابن عقيل في مجالي العلم والأدب، وحاول تقديم ترجمة متقنة وسرد لحياته وعصره، الذي أسماه عصر «الإسلام الكلاسيكي»، فضلًا عن تجاوز أثره الفكري إلى الغرب.

المؤلف:

جورج مقدسي

مستشرق أمريكي ذو أصول عربية، تخصص في دراسة المذاهب الإسلامية والتأريخ لها، لاسيما المذهب الحنبلي. نال درجة الدكتوراة من جامعة السوربون عام ١٩٦٤م، ودرَّس في عدد من الجامعات الكبرى، منها هارفارد وبنسلفانيا. له عدد من الأعمال البحثية المهمة حول ابن عقيل ومنهجه وأفكاره، كما أن له عدد من الكتب المهمة منها: «نشأة الكليات: معاهد العلم عند المسلمين وفي الغرب»، و«الإسلام الحنبلي». توفي عام ٢٠٠٢م.

المترجم:

محمد إسماعيل خليل

باحث ومترجم مصري متعاون مع مركز نماء.

الثمن: ١٢ $
أو ما يعادلها

ISBN 978-614-431-658-0